

COLEÇÃO
LOGOS

1ª
EDIÇÃO

HECTOR BENOIT

Sócrates

o nascimento da razão negativa



EDITORA MODERNA



HECTOR BENOIT

Professor de História da Filosofia Antiga do
Departamento de Filosofia da Unicamp

*Eliziane
2001 / julho*

Sócrates

o nascimento da razão negativa

COLEÇÃO
LOGOS



EDITORA MODERNA



COORDENAÇÃO EDITORIAL
Maria Lucia de Arruda Azeite

ASSISTÊNCIA EDITORIAL
Sônia Valquíria Ascoli
Rosa Chadi Dalbem

GERÊNCIA DA PREPARAÇÃO E DA REVISÃO
José Gabriel Arruda

PREPARAÇÃO DO TEXTO
Valter A. Rodrigues

REVISÃO
Adalberto Luís de Oliveira
Estevam Vieira Lúcio Jr.

GERÊNCIA DE PRODUÇÃO
Marcel Destailleur

EDIÇÃO DE ARTE
Anne Marie Bardot

PESQUISA ICONOGRÁFICA
Ana Lucia Soares Ruenda

CARTOGRAFIA
Ivan Silva

TRATAMENTO DE IMAGENS
Sílvia Pereira

DIAGRAMAÇÃO
Enriqueta Mônica Meyer

SAÍDA DE FILMES
Edmundo C. Canado
Luiz A. da Silva

COORDENAÇÃO DO PCP
Fernando Dalto Degan

IMPRESSÃO E ACABAMENTO
Barbra Gráfica e Editora Ltda.

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
(Câmara Brasileira do Livro, SP, Brasil)

Benoit, Hector, 1951-
Sócrates : o nascimento da razão negativa / Hector Benoit.
-- São Paulo : Moderna, 1996. -- (Coleção logos)

Bibliografia.

1. Filosofia antiga 2. Sócrates I. Título. II. Série.
96-2196 CDD-180.92

Índices para catálogo sistemático:

1. Filósofos antigos : Biografia e obra 180.92

ISBN 85-16-01561-0

Todos os direitos reservados

EDITORA MODERNA LTDA.

Rua Padre Adelino, 758 - Belenzinho
São Paulo - SP - Brasil - CEP 03303-000
Vendas e Atendimento (011) 291-4677

Fax: (011) 608-3055
www.moderna.com.br
1996

Impresso no Brasil

Sumário

Introdução: a amargura da cicuta e a ironia da dialética, 5
Quem levou a melhor parte?, 5; A negatividade do conceito e do trabalho, 6; Os homens nas cidades, 9; Os fins da vida humana, 10; A dialética refundando os fins humanos, 13; A dialética da morte, 14

Parte I. SÓCRATES: HISTÓRIA, IMAGENS E CONCEITO

- 1 Sócrates e a história de Atenas, 18**
O século de ouro, 18; As contradições da democracia ateniense, 20; O cidadão Sócrates, 22; Cronologia, 26
- 2 Sócrates e as suas diversas imagens, 28**
A ausência da obra, 28; O Sócrates de Aristófanes, 28; O Sócrates de Xenofonte, 30; Platão, o discípulo de Sócrates, 35
- 3 O conceito de Sócrates ou o Sócrates de Platão, 37**
Os *Diálogos* como e enquanto diálogos, 37; As primeiras investigações, 38; O saber que não se sabe e Eros, 44; O saber de si e o dever-ser, 52; A subjetividade do saber socrático, 62; A procura da cidade, 72; O abismo do não-ser, 82
- 4 Conclusão: o irônico retorno do negativo, 91**
Sócrates como multiplicidade de imagens, 91; Discípulos e intérpretes posteriores, 92; O sorriso que permanece, 95

Parte II. ANTOLOGIA

Biografia de Sócrates, 98
Segundo Diógenes Laércio (séc. III d. C.), 98; Outros testemunhos biográficos, 100

Imagens de Sócrates, 101

O Sócrates de Aristófanes: *As nuvens*, 101; O Sócrates de Xenofonte: *A dominação de si mesmo*, 105; *A temperança*, 106; *Respondendo ao sofista Antifão*, 109; *Dialogando com artesãos*, 111

O Sócrates de Platão, 114

As primeiras investigações de Sócrates: *A decepção com os fisiólogos*, 114; *A obra de Anaxágoras*, 115; *As Idéias*, 116; *Parmênides e o problema da participação*, 117; O saber que não se sabe e Eros: *As revelações délficas*, 119; *As revelações de Diótima*, 120; O saber de si e o dever-ser: *O espelho de Alcibiades*, 123; *O saber dogmático*, 125; *A teoria da reminiscência*, 126; A subjetividade do saber socrático: *O questionamento do caminho*, 127; *Duvidoso elogio*, 129; *A dialética alada*, 130; *Asas de Eros*, 133; À procura da cidade: *A alegoria da caverna*, 135; *O comunismo dos guardiães*, 139; *A Idéia de Bem e o seu filho visível*, 140; *A realização da cidade*, 141; O abismo do não-ser: *O método da velha parteira*, 142; *O parricídio do "pai" Parmênides*, 143; *A revelação do estrangeiro de Eléia*, 145

Alguns discípulos e intérpretes posteriores, 147

Autores antigos: *Antístenes e Diógenes, os cínicos*, 147; *Fédon e Simão*, 149; *Aristóteles*, 150; Autores modernos: *Descartes (1596-1650)*, 151; *Hegel (1770-1831)*, 152; *Sören Kierkegaard (1813-1855)*, 153; *Auguste Comte (1798-1857)*, 154; *Nietzsche (1844-1900)*, 154

Questões para reflexão, 156

Bibliografia, 157

Sobre o autor, 159

Introdução: a amargura da cicuta e a ironia da dialética

QUEM LEVOU A MELHOR PARTE?

Em 399 a. C., Sócrates foi condenado à morte acusado de corromper a juventude ateniense e de introduzir o culto a novos deuses. Conforme relataram os seus contemporâneos, ao retirar-se do tribunal, ironicamente, disse aos seus juizes: "Chegou a hora de separar-me de vós e de irmos, eu a morrer e vós a viver. Quem leva a melhor parte? Vós ou eu?"

O veneno que fora condenado a beber, a cicuta, seria mais amargo que essa última dúvida que se erguera de sua última e derradeira ironia? Quem realmente, do ponto de vista da posteridade de Atenas e da história ocidental, levou a melhor parte? Ele, o condenado à morte, ou seus juizes, os condenadores? Basta lembrar que, passados alguns anos, os seus acusadores seriam condenados e os atenienses, arrependidos, honrariam a Sócrates com uma estátua, lado a lado aos monumentos dos grandes heróis da cidade. Basta lembrar que a própria filosofia grega se divide em antes e depois de Sócrates e que esse homem condenado à morte pela sua cida-

de foi reverenciado como mestre e, em certo sentido, como fundador pelos megáricos de Euclides, pelos cínicos de Antístenes e Diógenes, pelos cirenaicos de Aristipo e pelos acadêmicos de Platão.

Aquelas suas últimas palavras, ao se retirar do tribunal carregando já a sua morte como pena e agouro da sua glória, resumem bem a trajetória trágica (e irônica) da sua vida. Desde jovem caminhava pelas ruas de Atenas espalhando dúvidas, instaurando a incerteza, perguntando e perguntando, implantava a força revolucionária do negativo (*apophatikón*), a irônica força que destruindo germinava sempre o novo.

Os atenienses, como a maioria dos homens em todas as épocas, tinham muitas certezas, sem jamais se perguntarem de onde e como tinham surgido tais certezas. Pensavam saber o que era cada uma das coisas, a beleza, a coragem, a justiça, mas quando indagados mais profundamente e mais insistentemente, o ser do seu pretensio saber se diluía em uma multiplicidade de palavras desconexas e proposições contraditórias.

Naquela época, como hoje, os homens resistiam a reconhecer

que não sabiam o que pensavam e diziam saber. Quando indagados por Sócrates com sua pergunta fundamental, "o que é?" ("o que é a virtude?", "o que é a justiça?", "o que é a cidade justa?"), prontamente respondiam com as suas certezas imediatas, as suas representações sem reflexão, os seus *pré-conceitos*. Iniciado no entanto o *diálogo*, o através (*dia-*) do discurso (*lógos*), lançado o movimento contraditório entre as proposições e entre os interlocutores, irrompiam a alteridade, a diferença, a dúvida.

Sócrates mostrava então aos seus interlocutores que o que eles chamavam de "justiça", de "beleza" ou de "virtude" eram apenas imagens e, como e enquanto imagens, apenas a forma aparente das coisas, apenas fenômenos fugidios e inconstantes. Mostrava que os homens confundiam as sombras das coisas com as próprias coisas, os reflexos dos seres nas águas com os próprios seres em si e por si mesmos, os seus *pré-conceitos* com os verdadeiros conceitos de cada coisa.

Sócrates voltava então a ação negativa (*apóphasis*) do seu *lógos* (discurso e razão) contra essa multiplicidade de representações das coisas. Mostrava que essas representações eram apenas opiniões (*dóxa*) e não ciência (*epi-*

tême). Para saber o que algo realmente é, para apreender o *ser* de algo, ensinava Sócrates, não é suficiente fazer representações ou observar imagens. Na sua vida e na sua morte sempre ensinou que, para saber o que algo realmente é, em sua essencialidade, torna-se necessário superar as imagens e procurar o *conceito* desse algo. Souberam os seus juizes e condenadores procurar o conceito de justiça? Não foi ele, Sócrates, mais feliz ao procurar e encontrar o conceito da sua morte?

A NEGATIVIDADE DO CONCEITO E DO TRABALHO

O conceito de uma coisa não é algo que se dá imediatamente. Como recordam diversos discípulos, para chegar ao conceito de algo, mostrava Sócrates, é necessário o esforço (*pónos*). Um esforço similar ao dos atletas olímpicos que forjavam seu corpo no treinamento de cada dia, um esforço similar ao dos soldados da infantaria ateniense que se exercitavam todos os dias para manter a liberdade da sua pátria. Sobre tudo, para chegar ao conceito de uma coisa, mostrava Sócrates, é necessário um esforço similar ao de qualquer trabalho material: àquele dos artesãos diante da fornalha, àquele dos

escravos nas minas e dos lavradores nos campos que, transformando a natureza, produzem e reproduzem a vida dos homens.

Esse aspecto fundamental dos ensinamentos de Sócrates, apesar de não ressaltado nos manuais atuais de História da Filosofia, aparece nas recordações dos seus mais diversos discípulos. Xenofonte, admirador dos costumes espartanos, lembra exaustivamente nas *Memoráveis* como Sócrates sempre recomendava o caminho do esforço para atingir a virtude. No mesmo sentido, Platão, em *A República*, reproduz o longo programa de exercícios bélicos, físicos e espirituais que, segundo Sócrates, eram necessários para a criação dos guardiães, os "purificadores" da cidade. Na mesma direção, a escola socrática de Antístenes e Diógenes (os cínicos) fez o elogio do esforço (*pónos*), e *pónos* aparecia como o verdadeiro caminho da sabedoria; por isso mesmo, essa escola socrática cultuava como seu grande herói, junto a Sócrates, o personagem mítico Hércules (conhecido como "Hércules" entre os romanos), símbolo da força, da resistência física e do cumprimento de incansáveis trabalhos.

Se assim pensavam os socráticos, no entanto, os aristocratas escravagistas da Atenas do século

V a. C. não admiravam o esforço e sobretudo o esforço do trabalho; o seu ideal de vida vinculava-se ao tempo livre, ao ócio. Sócrates, ao contrário, sendo filho de Sofronisco, um talhador de pedras (*litourgós*), sempre lembrava que o pensar se assemelha muito ao trabalho concreto que transformando a matéria bruta engendra a forma. Nesse sentido, nos próprios *Diálogos* de Platão encontram-se múltiplos desenvolvimentos conceituais que partem de analogias com a produção de objetos materiais, como mesas, leitos, arreios etc.

Realmente, para construir uma mesa é necessário um grande esforço negativo. Precisa-se não somente imaginar a mesa, mas também negar a natureza abatendo a árvore e cortando a madeira nas medidas certas; é necessário também produzir as ferramentas e reunir os diversos elementos para, finalmente, superar a imagem de mesa e realizar concretamente aquela imagem inicial que era somente um projeto de mesa.

Igualmente, para chegar ao conceito de algo, ensinava Sócrates, também é necessário *pónos*, o esforço negativo similar ao de qualquer trabalho, o esforço de dividir e de reunir os elementos, o esforço da análise e da síntese. Tanto é assim que, como

relata Diógenes Laércio, tendo Sócrates um discípulo que era sapateiro, Simão, costumava dialogar com ele em sua oficina e aproveitava para exercitar-se trabalhando. Assim, ao contrário dos seus contemporâneos que, em geral, possuíam escravos e desprezavam os trabalhos manuais, freqüentemente Sócrates tomava essas atividades manuais como modelo para a atividade filosófica, as praticava e inclusive as recomendava a seus interlocutores. Segundo uma tradição, ele próprio teria praticado a profissão do seu pai e esculpido na Acrópole "As três Graças", que subsistiram até o século II de nossa era.



As três Graças, Vaticano, Roma. Possível cópia de uma obra esculpida por Sócrates na Acrópole e que teria subsistido até o século II de nossa era.

Ensinou-nos Sócrates que para chegar ao conceito de algo é exatamente necessário, como no trabalho manual, exercer a negatividade. Parte-se das imagens múltiplas que se possui de algo, em seguida se inicia o processo negativo: procura-se o que é *comum* no interior dessa multiplicidade e que deve ser assim preservado; posteriormente, ocorre a *divisão*: corta-se, como o talhador quebrando a pedra, aquilo que é diverso e inessencial. A negação definitiva da multiplicidade realiza-se ao reencontrar a *unidade desenvolvida* ou *concreta* das partes (ou imagens) iniciais; esta é a real superação da diferença, é o *resultado* do proces-

so negativo, é o esforço do negativo realizado, é a definição ou *conceito* de algo.

Por exemplo, dados diversos homens, Alcibiades, Licurgo, Xerxes, Fédon, ou Simão. Eles não são homens por que sejam brancos ou negros, atenienses ou espartanos, gregos ou bárbaros, este-

jam com determinados trajes ou não, tenham muito ou pouco dinheiro, sejam aristocratas, escravos ou sapateiros. Esses atributos podem pertencer ou não a eles, mas não são *essenciais* para que eles sejam homens; podem pertencer a diversos indivíduos que são homens, podem participar das diversas imagens que possamos possuir do que é o "ser" do homem, mas não *definem* a esse ser, não constituem o *conceito* de homem.

Como mostrou Sócrates, o homem se define por ser um animal capaz de exercer o *lógos*, isto é, ele é um animal *racional* (como posteriormente diria Aristóteles), um animal que mesmo quando escravizado é capaz, como o escravo do diálogo *Mênon*, de demonstrar um teorema de geometria, de participar da racionalidade humana, de dialogar com os outros homens, de se reunir em cidades, de *produzir a sua própria vida*, de exercer assim a negatividade do conceito e do trabalho.

OS HOMENS NAS CIDADES

Ao contrário dos filósofos gregos anteriores, como *Tales* e *Anaxímenes*, que procuravam pensar o *ser das coisas* a partir de *elementos naturais*, Sócrates abandonará bem cedo o estudo

da natureza (*physis*). Ainda jovem, como relata o diálogo *Fédon*, se decepcionará com os estudos da *physis* e voltará a Filosofia para o *estudo dos homens* nas cidades. Costumava dizer que os campos e as árvores não consentiam em ensinar-lhe alguma coisa. Isto exatamente porque os campos e as árvores não praticavam o *lógos*. Seu interesse estava voltado para o mundo humano, para os seres que *dialogam*, para os seres que *praticam a negatividade do trabalho* e do conceito.

Certa vez, o jovem Fedro passeava com Sócrates nos arredores de Atenas e, surpreendido com o desconhecimento que este possuía da sua própria região, disse-lhe: "Pareces um estrangeiro que precisa de um guia, nunca saís da cidade". Realmente, ao contrário dos sábios daquela época, que gostavam de viajar e conhecer muitos lugares, Sócrates dificilmente cruzava os muros de Atenas. Conta-se que durante toda sua vida somente teria se afastado da sua cidade para defender-lhe em campanhas militares. Se dessa vez cruzava os muros da cidade, justifica-se ele ironicamente, é porque o jovem tinha descoberto algo que o atraía de maneira muito forte. Comparando-

se aos animais que, quando famintos, são conduzidos a qualquer lugar agitando-se à sua frente um fruto ou qualquer alimento, diz Sócrates que atrás daquilo que possui Fedro ele poderia percorrer toda a Ática. Esse objeto tão poderoso e desejado que portava Fedro era apenas um lógos, isto é, apenas uma obra literária, um discurso escrito por Lísias, célebre escritor do século V. As palavras humanas, os lógoi, eram assim o desejo incontrolado de Sócrates.

Atrás dos assuntos humanos, dos seus problemas e dos seus valores, Sócrates passou a vida inteira a indagar e a duvidar. Seguindo a sabedoria prática dos antigos legisladores, como Licurgo de Esparta e Sólon de Atenas, Sócrates reconduziu o lógos humano, a racionalidade humana, aos problemas do homem e de suas cidades. Sustentava que esses eram os problemas fundamentais da Filosofia e dos verdadeiramente filósofos. Como disse Cícero, o grande orador e filósofo romano, Sócrates foi o primeiro que reconduziu a sabedoria do céu para a terra, a colocou na praça das cidades, a introduziu nos lares domésticos e a reduziu a uma investigação a respeito da vida e dos costumes, dos bens e dos males humanos. Nesse sen-

tido, desde a Antiguidade, foi reconhecido como o criador da Filosofia enquanto Ética, isto é, um saber que trata fundamentalmente dos fins da vida humana.

OS FINS DA VIDA HUMANA

Sócrates foi assim aquele que inaugurou o continente da Ética na História da Filosofia.

Seguindo a frase inscrita no templo de Apolo, em Delfos, "conhece-te a ti mesmo", Sócrates perguntava e perguntava pelo ser do homem. O que é ser um homem justo? O que é ser um homem injusto? A injustiça vale mais do que a justiça? O que é melhor para o ser do homem? Quais fins deve perseguir a vida humana? Qual é a vida mais feliz? Qual é a vida que realiza mais plenamente todas as potencialidades do ser do homem?

Como em toda sociedade de classes, entre os atenienses os valores predominantes, e assim a vida mais feliz, estavam associados à riqueza material e ao poder. Mostram isso claramente as próprias expressões linguísticas dos gregos. Por exemplo, em grego, "belo" se diz pela palavra kaiós e "bom" pela palavra agatós; ora, esses dois adjetivos reunidos e utilizados no plural (kaloí kágatoi) de-

signavam aqueles que pertenciam à classe dominante, ou seja, estes, os ricos e poderosos, eram chamados de "os belos e bons".

Dessa maneira, evidentemente, a maioria dos atenienses, quando perguntada a respeito das virtudes do homem, do que é uma vida justa ou feliz, apenas respondia, em geral, com as imagens vulgares que predominavam sobre tudo isso. Ser feliz é ser rico. É satisfazer todos os desejos. É comer em abundância, beber e desfrutar dos prazeres sensuais. É possuir muitos escravos e não precisar trabalhar. É possuir o poder e ser famoso.

Por exemplo, Mênon, quando interrogado por Sócrates a respeito do que é a virtude, respondeu que existiam a virtude do homem livre, a virtude da mulher, a virtude da criança, a virtude do escravo. Evidentemente, apenas reproduzia o imaginário dominante na sociedade grega a respeito do que era a virtude. Como sociedade hierarquizada, a sociedade grega expressava, no seu imaginário dominante, a mesma hierarquia. A virtude do homem livre, senhor de escravos, era saber mandar nas mulheres, nas crianças e nos escravos. Estes, os oprimidos, deviam saber obedecer, e cada um obedecer de

acordo com a sua específica situação social, a mulher cumprindo as suas "virtudes" de esposa, a criança como filho, o escravo como trabalhador. O próprio artesão, ainda que homem livre, mas pobre, devia possuir uma virtude específica, como afirma ainda Aristóteles na Política, aquela de fazer bem a sua obra seguindo os desejos do usuário dos seus produtos.

Ora, Sócrates não via sabedoria nessas imagens da virtude. Dialogava com os oprimidos, mesmo com as mulheres, como Teódota, Aspásia e Diotima, atribuindo-lhes muitas vezes grande sabedoria. Era pobre e amigo de pobres como Ésquines e Aristodemo. Era nascido em família de artesãos, admirador do trabalho destes, amigo de sapateiros, como Simão, e de escravos, como Fédon — que, libertado graças a Sócrates, tornou-se filósofo e fundador da escola de Elis. Outro dos seus continuadores, Diógenes, o Cínico, também foi escravo. Por isso mesmo, pobre e amigo de artesãos e escravos, Sócrates não se contentava com as imagens dominantes da virtude.

Dialogando com Mênon, lhe diz ironicamente, "ora, eu procurava a virtude e eis que você me aponta um enxame de virtudes, aquela do homem livre, a do es-

erava, a da mulher e a da criança!" O enxame de virtudes apontado por Mênon, evidentemente, era a expressão da multiplicidade imaginária-ideológica e não o *ser* da virtude, não a forma universal de virtude. Mênon pensava saber o que era a virtude, mas, na verdade, não possuía o *conceito* de virtude, descrevia apenas como virtude os *pré-conceitos* dele e de seus contemporâneos.

Na sequência desse diálogo de Platão, com as outras perguntas de Sócrates e as respostas contraditórias de Mênon, vão, pouco a pouco, se destruindo as certezas do seu interlocutor, que reconhece, finalmente, não saber o que é a virtude: "Sócrates, eu tinha ouvido falar, antes mesmo de te conhecer, que nada mais fazias do que encontrar em toda parte dúvidas e provocar nos outros o duvidar (*aporein*). Nesse momento", continua Mênon, "vejo bem isto, e não sei por qual magia e por quais drogas, com tuas encantações, fui tão enfeitiçado que minha cabeça está repleta de dúvidas (*aporias*)".

A arte negativa de Sócrates, como aquela do seu pai talhador de pedras, vai pouco a pouco destruindo as imagens falsas e informes e lançando o movimento em direção do desvelamento da idéia em si e por si de virtude. O momento inicial desse movimento do negativo é exatamente esse engendramento da dúvida (em grego, *a-poria*, ou seja, "ausência de passagem"). A *dúvida* é o movimento negativo que irrompe no choque contraditório das múltiplas imagens. Paralisa a certeza existente e mostra à consciência de um indivíduo que ele não pode mais conduzir o navio da sua vida através daquela mesma rota. A dúvida, *aporia*, *ausência de passagem*, coloca o indivíduo diante do nada das suas imagens, do nada do seu caminho, do nada dos fins de sua vida¹.

Dessa forma Sócrates obrigava os atenienses a repensarem as suas imagens de *belo* e de *bom*, de *justo* e de *injusto*, de *vida feliz*, de *ideal de cidade*. Assim como desde sua juventude aba-

lara as próprias certezas, sempre repetindo que apenas sabia que *não sabia*, abalava também as certezas de todos, pobres ou ricos, homens livres ou escravos, artesãos, políticos, prostitutas, *sacerdotes* ou *juizes*. Todos diante de Sócrates eram obrigados a repensar os seus fins.

Quem estaria, no entanto, disposto a perder as doces imagens costumeiras? Quem estaria disposto a perder as suas *comidas* certezas? Quem estaria disposto a perder as coisas que considerava *belas e boas*, ainda que pudessem não ser nem *belas* nem *boas*? Quem estaria disposto, sobretudo, a cair em profunda dúvida e vivenciar a angústia de contestar os próprios fins mais amplos de todo o sistema tradicional da vida ateniense?

A DIALÉTICA REFUNDANDO OS FINS HUMANOS

Platão, seu mais célebre e mais importante discípulo, nos indica em *A República* que as perguntas socráticas, suas dúvidas, suas indagações sobre a *virtude* e a *justiça* não se detiveram na negação apenas dos fins individuais dos atenienses; a *força da sua negatividade* não se limitou a um método de co-

nhecimento, a uma moral individual, a uma filosofia particular de vida.

Quando Sócrates obrigou a *atividade filosófica* a voltar-se fundamentalmente sobre o mundo humano, a divisa "conhece-te a ti mesmo" do templo de Apolo assumiu uma *reflexibilidade* de mais ampla e mais profunda do que um preceito para reger meramente a vida individual dos homens. Se Sócrates, ao seguir esse preceito, inaugurou a *Ética*, a inaugurou como inseparável da *Política*.

Assim todas as instâncias da *vida humana* passaram a ser questionadas pela razão negativa de Sócrates: a educação tradicional, a *estrutura familiar*, a *propriedade privada* e toda a *estrutura social*. A Razão Negativa, erguida ao patamar de ciência suprema e designada enquanto "Dialética", devia elevar-se a partir da *superação gradual* das imagens sensíveis até a *Idéia mais universal*, a *Idéia de Bem*. A partir do conhecimento desta *Idéia suprema*, *supremo universal*, o Bem, se devia descer novamente e refundar com a *negatividade* do universal todo o mundo sensível dos homens.

Refundar a educação das crianças, a estrutura familiar, a

¹ A partir de Sócrates desenvolveu-se a temática filosófica da dúvida (*a-poria* = *ausência de passagem*). A *aporia*, como sistematizará posteriormente Aristóteles (livro beta da *Metafísica*), se desdobra na *diaporia*, isto é, no *atravessar a dúvida*, e eventualmente, quando se consegue atingir a superação da dúvida, o processo aporético encontra a *euporia*, isto é, a *feliz chegada*, o fim da angustiante viagem através da dúvida.

estrutura de propriedade, a estrutura de poder, refundar os fins dos homens, os fins das cidades, eis o projeto a que teria chegado, segundo Platão, a Razão Negativa de Sócrates, a Dialética.

Não poucos discípulos parecem tê-lo acompanhado em tais caminhos. Ainda que hoje nos reste dessa parte dos seus ensinamentos apenas o relato de Platão, sabe-se que Diógenes, o Cínico, também escreveu uma *República*. Segundo Filodemo, esse projeto de cidade era tão revolucionário quanto aquele descrito por Platão. No entanto, a tradição filosófica dominante, sem argumentos sólidos, prefere considerar que todas essas postulações teriam sido, na verdade, desenvolvidas pelo próprio Platão.

Seja como for, ainda que realmente tal amplitude da negatividade socrática tivesse sido desenvolvida somente por Platão, foi este um dos seus maiores discípulos, e sendo um socrático o divulgador de tais idéias, somente isso bastaria para avaliarmos a negatividade, o perigo e a amargura (para os poderosos e defensores do poder instituído) que continham as perguntas daquele homem descalço que, caminhando pelas ruas de Atenas, encontrou a sua condenação à morte.

A DIALÉTICA DA MORTE

Se queriam calar a sua negatividade, no entanto, ao condená-lo à morte, falharam os seus juízes. Tinham da morte apenas uma imagem, a morte como o fim tenebroso da vida, o nada. Para Sócrates, porém, grande criador da Razão Negativa, a morte era antes o nada da vida, a negação determinada da sua vida e assim o renascimento das cinzas, o fim da sua existência empírica e o começo negativo da sua eternidade como lenda imortal da filosofia dialética.

Ele escolheu o *seu* fim, a sua morte, a sua negação. Ele se exercitou durante toda a sua vida para *aquela* morte. Assim é que um pouco antes de tomar a cicuta, sorrindo, disse aos seus discípulos: "Os que filosofam de maneira rigorosa se exercitam para morrer". Como haveriam de calar o rigor da sua filosofia com a sua morte? Como, afinal, haveriam de silenciar o seu filosofar rigoroso, a dialética, com a sua própria arma, a negatividade?

Jamais tendo escrito uma obra, e ainda aqui nesta ausência reaparece o poder irônico do negativo, passou à posteridade, e foi sobretudo graças à negatividade *dessa* sua morte que completou plenamente a negatividade da sua



Morte de Sócrates, de Louis David (detalhe). Sócrates bebe a cicuta ao lado dos seus discípulos.

vida, engendrando, para sempre e em toda parte da História Universal, discípulos da razão dialética.

Inimigos da racionalidade dialética, ainda no século XIX, lamentavam aquela pena imposta a Sócrates. Auguste Comte escreveu no seu *Sistema de política positiva* que, se os magistrados tivessem sido mais sábios, deviam ter deixado Sócrates terminar pacificamente a sua velhi-

ce; teria sido assim mais facilmente esquecido. Nietzsche, em *A origem da tragédia*, também sonhando com o esquecimento do mestre de Platão, também sonhando com um pensamento puramente afirmativo, escreveu que teria

sido melhor condená-lo ao exílio e não à morte. Com perspicácia, observa Nietzsche: "Parece que foi o próprio Sócrates que, com plena lucidez, solicitou a pena de morte ao invés do exílio".

Falharam assim, sem dúvida, os seus juízes, e provaram a ironia da dialética ao receitarem a Sócrates a amargura da cicuta. Ele levou, certamente, a melhor parte.

Parte I

**SÓCRATES:
HISTÓRIA,
IMAGENS E
CONCEITO**

Sócrates e a história de Atenas

O SÉCULO DE OURO

Sócrates nasceu na cidade de Atenas em 470 a. C. e morreu em 399 a. C. Viveu portanto quase toda a sua vida durante o século V a. C. Foi o pe-

ríodo que se caracterizou pelo apogeu econômico, político, militar e cultural da *pólis* ateniense, que, durante várias décadas, dominou toda a região do Mediterrâneo.

O século V a. C. foi designado pelos historiadores de todos os tempos como "o Século de Ouro". Realmente, foi um período de grandiosas realizações. No campo militar ocorreram as batalhas que levaram à vitória sobre os persas. Essas campanhas militares, desde o historiador Heródoto, foram cantadas como a vitória da civilização sobre a barbárie, do Ocidente sobre o Oriente. Era o pequeno exército grego de homens livres, ordenado pela astúcia da razão democrática, que vencia o exército persa constituído por uma imensa multidão de servos.



No centro se avista a Acrópole, colina onde se situam os principais templos da Atenas clássica.

Após a vitória sobre os persas, a democracia ateniense, fundada pelas reformas de Clístenes ao final do século anterior, foi finalmente consolidada. Desenvolveram-se e praticaram-se as principais formas representativas de exercício do poder político: a assembléia popular reunida em praça pública, as eleições diretas, os conselhos, as magistraturas exercidas alternadamente por todos os cidadãos. Derivadas das experiências da *pólis* ("cidade", em grego) surgiram não somente a nossa palavra "política" como também as nossas práticas eleitorais, a escolha de representantes, o costume de consultar a todos os cidadãos nas questões mais importantes, a concepção de que existem decisões e poderes que são legítimos e outros ilegítimos.

Vinculados à democracia, surgiram os grandes festivais de teatro que, em continuidade às práticas da assembléia popular, também aglutinavam todos os cidadãos em cerimônia cívica, expressando, mais uma vez, a força da cidade reunida. Objetivando esses festivais foram produzidas as tragédias de Ésquilo, Sófocles e Eurípides, que se tornaram, para sempre, ao lado das comédias de Aristófanes, os modelos de todo o teatro ocidental.

Inseparável das práticas da democracia, surgiu a valorização da linguagem. Os homens, para resolverem os seus problemas, cada vez mais começaram a utilizar a palavra em vez da violência. Surgiram assim os grandes oradores, a retórica, os professores da técnica da palavra e a sofística. Homens que se autoproclamavam sábios, como Protágoras, Górgias, Hípias, percorriam as principais cidades gregas prometendo ensinar, a peso de ouro, não tanto a virtude, mas sim, muito mais, a virtude da palavra.

Evidentemente, o próprio gênero em que Sócrates foi o mestre vincula-se também à experiência da democracia. A arte do diálogo e da dialética é inseparável desse movimento geral de valorização da palavra, de valorização e reconhecimento da opinião do outro e, portanto, do desenvolvimento da democracia.

A democracia ateniense estava, dessa maneira, no centro de todas as grandes realizações do período. O poder era exercido por conselhos e magistrados eleitos diretamente ou através de sorteio. O poder mais alto sempre permanecia sendo a assembléia popular reunida em praça pública, o poder direto que

surgia das votações realizadas em o orgulmento das mãos. Talvez, realmente, jamais tenha havido outra forma estatal em que o poder esteve mais diretamente encarnado pelos próprios cidadãos e, não por acaso, através de toda a história ocidental, a democracia ateniense continuou sendo, nas diversas correntes contraditórias da reflexão política, um sonho que sempre retorna, ora como ideal, ora como pesadelo ou fantasma.

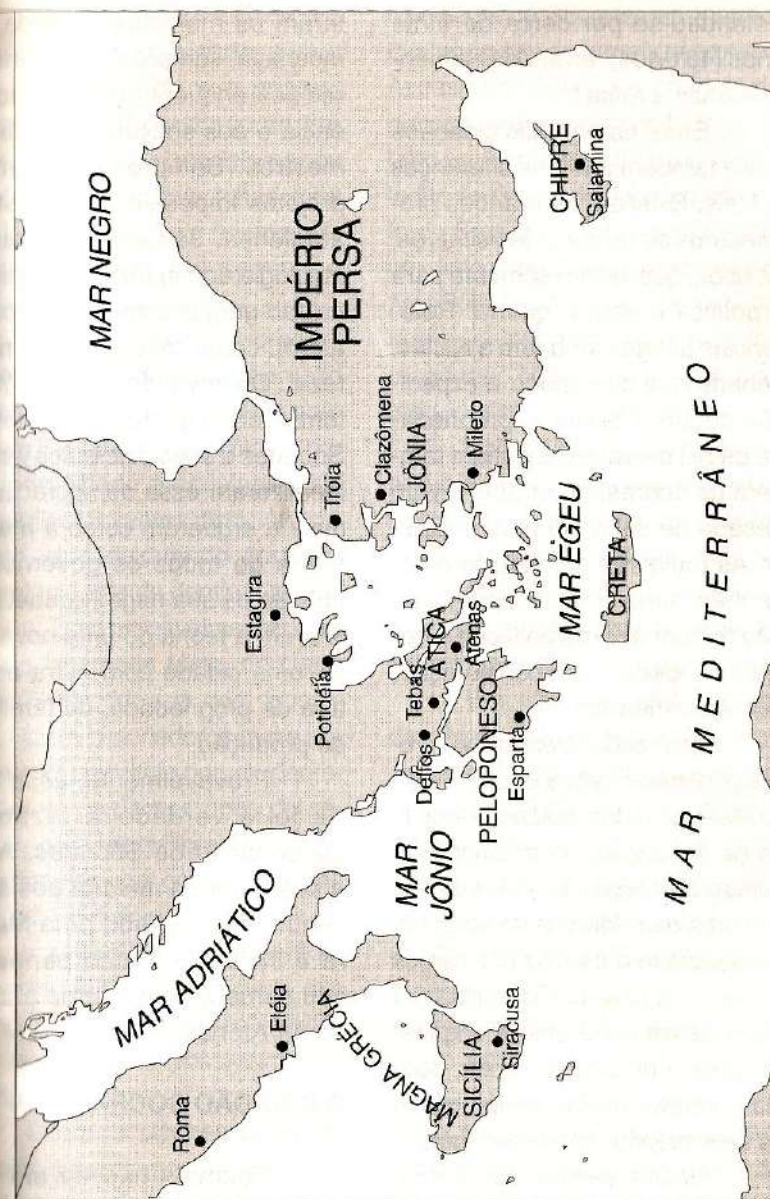
AS CONTRADIÇÕES DA DEMOCRACIA ATENIENSE

Contraditoriamente, no entanto, a democracia ateniense foi também a forma estatal que começou a desenvolver, de maneira ampla, a utilização de trabalho escravo e um mercado de escravos na região do Mediterrâneo. Apesar da inexistência de dados numéricos exatos a respeito da Antigüidade, segundo Garlan (autor de livro recente sobre o problema), calcula-se que, por exemplo, durante o século IV a. C., em que ocorreu a morte de Sócrates, os atenienses (homens, mulheres e crianças livres) eram cerca de 100.000, os estrangeiros eram cerca de 30.000, e os escravos atingiam aproximadamente a espantosa soma de 400.000 indivíduos!

Portanto, pode-se dizer que, paradoxalmente, se a democracia ateniense inventou a liberdade, inventou também o modo de produção escravagista clássico, que dominará através de toda a Antigüidade. Se no Oriente, em Esparta e em outras cidades gregas já existia anteriormente a utilização de escravos, estes eram ainda, em sua maioria, originados em populações locais que haviam sido dominadas. O escravo criado por Atenas, e que é base do modo de produção escravagista, é de outro tipo: é o chamado "escravo-mercadoria", vendido e comprado num mercado internacional de escravos e que, desvinculado totalmente de sua terra de origem, de sua família e comunidade, tornava-se apenas, para usar a expressão célebre de Aristóteles, "uma coisa viva", ou seja, um mero instrumento de trabalho, uma mera ferramenta de produção.

Conjuntamente, a democracia ateniense desenvolveu projetos de opressão imperial mesmo em relação às próprias cidades gregas vizinhas. Inclusive foram esses projetos que desencadearam a Guerra do Peloponeso, tão brilhantemente narrada pelo historiador ateniense Tucídides. Essa guerra inicialmente envolveu Atenas e Esparta, mas posteriormente quase todas as cidades gregas.

GRÉCIA: SÉCULO V a. C.



Estendeu-se por cerca de trinta anos (431-404), levando finalmente Atenas à ruína.

Entre os próprios cidadãos havia também grandes diferenças sociais. Existiam os grandes proprietários de terras e de escravos, os ricos, que viviam somente para a política e para a guerra. Referências antigas atribuem a Nícias, general que comandou a expedição contra a Sicília, a propriedade de mil escravos. Existiam também os pobres, que trabalhavam pesado de sol a sol para subsistir. As mulheres atenienses eram também amplamente oprimidas, não tinham direitos políticos e deviam obedecer, sem contestação, aos seus maridos.

Bem cedo, além disso, grupos poderosos, defendendo seus interesses privados, utilizando todo tipo de corrupção, contratando oradores profissionais (discípulos de professores de retórica e de sofistas), manipulavam a escolha dos cargos e mesmo a assembléia popular. O povo, assim conduzido e enganado, apesar de decidir e votar, decidia e votava, muitas vezes, contra os seus próprios interesses reais.

Nesse sentido, Sócrates, como seus discípulos, observando essas contradições da democracia ateniense, sempre foram os seus críticos. Sempre comba-

teram os manipuladores da democracia, sempre denunciaram a retórica enquanto uma pseudociência e aos sofistas como falsos mestres. Sempre criticaram os projetos imperialistas do Estado ateniense. Jamais aceitaram a ideologia dominante que pensava os não-gregos como "bárbaros" e, assim, como "escravos por natureza". Observando quão ilusória e formal era a liberdade ateniense, Sócrates e seus discípulos jamais idealizaram essa democracia, jamais a ergueram como a melhor forma de todos os governos e, através da sua negatividade, projetaram a teoria de uma nova *pólis*, uma cidade com outra estrutura de propriedade, de família e de produção.

Provavelmente, essa teoria foi a verdadeira razão da condenação de Sócrates. Após a sua morte, a maioria dos seus seguidores emigrou para Mégara e inclusive Platão permaneceu cerca de doze anos afastado de Atenas.

O CIDADÃO SÓCRATES

Sócrates nasceu em 470 ou 469 a. C., no demo de Alopécia, um dos distritos de Atenas. Era filho de Sofronisco, talhador de pedras, e Fainarete, parteira.

Nasceu pobre e assim conservou-se durante toda a sua vida. Orgulhoso da sua origem, sempre elogiou o esforço do trabalho e fez deste o modelo para a sua filosofia. Andava pelas ruas de Atenas, no verão e no inverno, descalço e vestindo sempre o mesmo manto grosseiro.

Teve três filhos, Lamprocles, Menexeno e um terceiro chamado Sofronisco como seu pai. Foi casado com Xantipa, mulher célebre por sua indocilidade e constantes reclamações. Sócrates dizia, ironicamente, que discutindo com ela aprendeu a arte de dominar-se a si mesmo. Teve provavelmente outra esposa, chamada Mírto, de quem talvez tenha tido um dos seus filhos. Dizem historiadores que a poligamia foi permitida por um decreto durante os últimos anos do século V, para reequilibrar o decréscimo populacional ocorrido com as guerras. No diálogo *Fédon*, que relata os seus últimos momentos, Sócrates, de fato, se despede das crianças e das "mulheres" (*gynai-kas*, no plural) — possivelmente, Xantipa e Mírto.

Outras mulheres parecem ter sido igualmente importantes na sua vida. Segundo o diálogo *O banquete*, Diótima de Mantinéia, uma sacerdotisa que teria visitado Atenas em 440 a. C., marcou a

existência de Sócrates ensinando-lhe "as coisas do amor" (*tá erotiká*). Aspásia de Mileto, personagem no diálogo *Menexeno* e citada também por Xenofonte, teria igualmente lhe ensinado doutrinas a respeito de Eros. Xenofonte ainda relata um diálogo de Sócrates com a bela prostituta Teódota, no qual esta diz que quer conquistá-lo e este lhe responde: "Não quero ser conquistado, prefiro conquistar-te".

Foi cidadão exemplar no exercício dos deveres políticos. Apesar de filosoficamente contestar a sabedoria das leis que regiam a cidade, cumpria essas mesmas leis de maneira sagrada. Vários episódios o demonstram.

Em 406, na batalha naval das Arginusas, devido a uma tempestade e para salvar a sua esquadra, os comandantes atenienses se retiraram sem recolher e enterrar os seus mortos. Grupos políticos adversários, demagogicamente, os acusaram de impiedade diante da *pritania*, tribunal composto de cinquenta membros. Por acaso, a tribo de Antióquides, da qual Sócrates fazia parte, exercia naquele período essa magistratura e, ao ser realizado o sorteio para a chefia do tribunal, Sócrates foi o indicado. Os acusadores, após haverem agitado o povo, criaram uma situação em que a condenação dos generais

parecia irreversível. Contrariando as leis, queriam julgá-los e condená-los em bloco, num único julgamento e numa única sentença: a morte. Sócrates, no entanto, apesar das pressões e ameaças, arriscando-se a ser ele próprio o próximo acusado, exigiu o cumprimento das leis e garantiu que os generais tivessem cada um deles um julgamento individual.

Similar episódio ocorreu em 404, durante o governo dito dos "Trinta Tiranos", regime oligárquico que interrompeu por breve período o governo democrático. Os tiranos ordenaram a cinco cidadãos, entre eles Sócrates, que detivessem um indivíduo chamado Leon. Quatro deles foram imediatamente cumprir a ordem, mas Sócrates, considerando a ilegitimidade do governo e negando-se a cometer qualquer injustiça, desconheceu o que lhe fora ordenado. Provavelmente, se logo depois não tivesse caído aquele regime, por tal desobediência teria já então sido condenado à morte.

Em 399, logo após o seu julgamento, estando na prisão à espera da execução da sentença, Criton, discípulo fiel, vem procurá-lo e lhe propõe um plano infalível de fuga, todos os detalhes estando acertados: subornará os carcereiros e Sócrates se exilará na Tessá-

lia. Recusando a proposta que lhe salvaria a vida, explica Sócrates que, morrendo agora, morrerá vítima da injustiça e não quebrará as leis da cidade; no entanto, se através de suborno e fuga salvasse a sua vida, estaria ele próprio cometendo injustiça e infringindo as leis de sua cidade.

Foi cidadão exemplar também nas campanhas militares. No longo cerco de Potidéia, de 432 a 429, conforme relata Alcibíades em *O banquete* de Platão, Sócrates suportou impassível, como nenhum dos outros soldados, todas as dificuldades, a fome, a sede, o calor e o frio. Certa vez, nevando muito, enquanto todos se escondiam nos seus abrigos e cobriam os pés com tiras de feltro e pele de cordeiro, ele tranquilamente andava com os pés nus sobre o gelo e trajando apenas o seu manto costumeiro. Os soldados, humilhados diante do seu autodomínio, "o olhavam sem levantar os olhos" e o admiravam envergonhados. Alcibíades foi ferido nessa campanha e, quando estava prestes a cair nas mãos dos inimigos, Sócrates o salvou abrindo caminho entre as linhas adversárias.

Em 424, novamente, Sócrates destacou-se em campanha militar, dessa vez na batalha de Délion, quando os atenienses fo-

ram fragorosamente derrotados. Conta-se que na retirada desesperada dos vencidos, Xenofonte, apesar de célebre por sua dedicação à arte da guerra, ficou detido pelo seu cavalo, que tombara sobre ele. Mesmo ferido, Xenofonte teve a vida salva por Sócrates. Este libertou-o do cavalo e carregou-o nas costas durante um longo percurso. Segundo o relato de Alcibíades, na retirada, enquanto os outros soldados atenienses fugiam desordenados, Sócrates caminhava como se estivesse nas ruas de Atenas, com tanta calma e segurança que os inimigos não ousaram sequer atacá-lo. Quando tinha já 48 anos, participou ainda da campanha militar de Anfípolis, ocorrida em 422.

Tendo convivido com Sócrates também fora das campanhas militares, conta Xenofonte que as façanhas socráticas, sua resistência às dificuldades da guerra e sua coragem vinham, com sua filosofia, do esforço e do exercício permanentes. Exercitava-se diariamente e exortava os seus discípulos a fazerem o mesmo. Sobretudo, àqueles de má compleição física, como Epígenes, sempre repetia serem "muito mais suaves as fadigas a que devemos submeter o corpo para fortalecê-lo" do que ser desonrado,

morrer nos campos de batalha ou ser feito prisioneiro e passar "o resto dos seus dias na mais dura escravidão".

Assim como vinculava a negatividade da filosofia ao esforço do trabalho, relacionava também o exercício penoso do corpo àquele da inteligência. Ao frágil discípulo Epígenes, ainda exortando-o ao treinamento físico, teria dito Sócrates: "Falta de memória, morosidade do espírito, preguiça, a própria loucura, não raro, são conseqüências de disposição viciosa dos órgãos, a qual ataca a inteligência a ponto de fazermos esquecer o que sabemos".

Conta-se também que permanecia longo tempo meditando. Certa vez, na campanha de Potidéia, surpreendeu a todos os soldados, tendo passado um dia e uma noite inteira no mesmo lugar, sem comer e sem dormir, absorto em suas reflexões. Às vezes, devido a uma idéia que lhe surgia, em qualquer lugar que estivesse, iniciava um processo meditativo. Narra-se um desses episódios em *O banquete*. No meio da rua, quando se dirigia à festa de Agatão, repentinamente, pára e começa a meditar.

Muitas vezes, voltando-se sobre si mesmo, seguindo sempre o preceito do templo de Delfos —

conhece-te a ti mesmo — retirava-se de maneira absoluta da vida e do mundo imediato dos homens. Na morte, ao beber calmamente a taça contendo a cicuta, entre as lágrimas e o desespero dos discípulos, retirou-se do mundo imediato apenas pela última vez.

Nietzsche, mesmo sendo o maior inimigo e acusador moderno de Sócrates, em página de "*A origem da tragédia*", curvando-se ele também diante do mestre, de forma bela escreveu: "Marchou para a morte com a mesma tranquilidade com a qual retirou-se do banquete de Agatão, surgia já a claridade da aurora, e caminhando para um novo dia, deixou atrás de si os seus companheiros de mesa adormecidos nos bancos e no chão".

CRONOLOGIA

Os fatos relacionados diretamente a Sócrates aparecem em caracteres *itálicos*; as datas prováveis citadas para os *Diálogos* de Platão referem-se apenas às datas *supostas dramaticamente*, e não, evidentemente, às datas de *redação* que se situam, como se sabe, no século IV.

Século VI

508 Reformas de Clístenes; começo da democracia ateniense.

Século V

490 Primeira invasão persa; vitória grega na batalha de Maratona.

490-456 Tragédias de Ésquilo.

480 Segunda invasão persa; persas invadem e incendiam Atenas; vitória ateniense na batalha naval de Salamina.

479 Batalha de Platéia; persas expulsos da Grécia.

470 Nascimento de Sócrates.

469-405 Tragédias de Sófocles.

461 Anaxágoras se fixa em Atenas.

447-450 Período provável das primeiras reflexões de Sócrates e de seu encontro com a obra de Anaxágoras.

450 Data dramática suposta do diálogo Parmênides; começo do silêncio aporético de Sócrates, que durará vários anos.

450-406 Tragédias de Eurípedes.

449-429 Governo de Péricles.

440 Data provável da revelação do oráculo de Delfos e do encontro com Diótima.

434-433 Data provável da retomada dos diálogos socráticos: Protágoras, Hípias Menor, Eutídemo, Lysis.

432 Data provável do diálogo Alcibíades.

432-429 Campanha militar de Potidéia, da qual Sócrates

participa e salva a vida de Alcibíades.

431 Começo da Guerra do Peloponeso; processo contra Anaxágoras.

429 Data do diálogo Cármides.

429 Peste terrível em Atenas; morte de Péricles.

428 Nascimento de Platão.

427 Data provável dos diálogos Górgias e Hípias Maior.

424 Batalha de Délion, na qual Sócrates esteve presente, salvando a vida a Xenofonte. (Há dúvidas, por questões cronológicas, de que possa ser o Xenofonte escritor.)

424-418 Datas aproximadas para os diálogos Laques e Mênon.

423 As nuvens de Aristófanes é apresentada.

422 Batalha de Anfípolis, na qual Sócrates esteve presente.

416 Vitória de Agatão; data exata da cena dramática do diálogo O banquete.

415 Expedição à Sicília; Alcibíades cai em desgraça e exila-se em Esparta.

410 Data provável do diálogo Fedro.

408 Data provável do primeiro encontro entre Sócrates e

Platão; data provável dos diálogos A República, Timeu e Crítias.

406 Sócrates, exercendo uma magistratura, se opõe ao julgamento em bloco dos generais (episódio das Arginusas).

404 Fim da Guerra do Peloponeso; derrota de Atenas.

404-403 Governo dos Trinta Tiranos em Atenas; Sócrates desobedece às ordens dos tiranos; Polemarco e Nicerato (presentes no diálogo A República) são condenados a beber a cicuta; morte dos tiranos Crítias e Cármides (ex-membros dos círculos socráticos) — morte de Alcibíades, assassinado.

403 Restauração da democracia em Atenas; data aproximada do diálogo Filebo.

Século IV

399 Processo, julgamento e morte de Sócrates; data exata da cena dramática dos diálogos seguintes: Teeteto, Eutífron, Crátilo, Sofista, Político, Apologia, Críton, Fédon.

Sócrates e as suas diversas imagens

A AUSÊNCIA DA OBRA

O pensamento de Sócrates é inseparável da sua vida. Nada escreveu e não existe portanto uma obra filosófica propriamente a ele atribuída. Sabemos dele o que conhecemos por meio de outros autores. Os principais testemunhos, os únicos realmente diretos, são aqueles de Aristófanes, de Xenofonte e de Platão, que o conheceram pessoalmente. Existem ainda fragmentos indiretos do pensamento socrático que sobreviveram graças a outros discípulos (como Antístenes, Diógenes, Euclides de Mégara, Aristipo). Diversos autores antigos (como Aristóteles, Diógenes Laércio, Aulo-Gélio, Cícero) também reproduziram tradições a respeito dos seus feitos e comentaram os seus supostos ensinamentos.

Durante muito tempo, e até hoje, os historiadores da filosofia se perguntam qual seria o verdadeiro Sócrates ou, ao menos, qual seria aquele mais próximo do Sócrates histórico. Muitos consideram Sócrates um enigma insolúvel

e sustentam que jamais o conheceremos. Detendo-se nas contradições entre os diversos testemunhos, afirmam que teríamos uma multiplicidade de imagens inconciliáveis sobre essa lenda chamada "Sócrates". Poder-se-ia chegar à unificação, mesmo relativa, dessas múltiplas imagens? Deve-se privilegiar algum dos diversos testemunhos? Existiria um testemunho que mais se aproximaria do Sócrates verdadeiro?

O SÓCRATES DE ARISTÓFANES

Aristófanes (450-385 a. C.) o representa na comédia *As nuvens*, que data de 423 a. C., portanto quando Sócrates devia ter 47 anos. A posição de Aristófanes é crítica e visa ridicularizá-lo. Sócrates é representado como um falso sábio, porém, muitos discípulos o acompanham.

O enredo da comédia é o seguinte: Sócrates é procurado pelo velho Estrepsíades. Este possui problemas financeiros, muitas dívidas e credores que o atormentam. A causa das dificuldades é o seu

filho, Fidípedes, que gasta muito dinheiro em cavalos. Estrepsíades, para tentar solucionar os seus tormentos, procura Sócrates e, mais tarde, leva também seu filho para ser discípulo do suposto sábio.

Uma série de cenas cômicas ocorrem. Finalmente, Estrepsíades, apesar de alguns sucessos iniciais graças ao "saber socrático", não consegue resolver os seus males e ainda vê seu filho voltar-se contra ele. Sócrates é ridicularizado como falso sábio, como corruptor da juventude, como destruidor dos valores tradicionais, sobretudo em relação aos deuses.

Como se vê, Aristófanes representa um Sócrates bastante similar àquele dos seus acusadores de 399. Conhecer Sócrates somente por Aristófanes seria como avaliá-lo por aqueles que o condenaram à morte.

Apesar do caráter cômico e claramente crítico do escrito de Aristófanes, no entanto, percebe-se na sua representação alguns traços que devem ser destacados. Apesar de Aristófanes tentar caracterizá-lo como sofista, e assim como alguém que, por dinheiro, vendia seu pseudo-saber retórico, paradoxalmente o representa, em muitos aspectos, de acordo com a tradição que o elogiava como sábio desinteressado e justo.

Basta dizer que, coerentemente com a tradição, o Sócrates de Aristófanes, como aquele dos outros testemunhos, aparece descalço, com roupas grosseiras, morando num casebre. Muitos discípulos o acompanham. Ora, se vendia o seu saber e se tinha tantos discípulos e tanta fama, como poderia ser tão pobre?

Apesar de estarmos numa comédia, também em termos do conteúdo teórico, alguns elementos podem ser retidos como importantes. Sócrates aparece inicialmente dentro de um cesto pendurado no alto da cena e, nos seus discursos, diz que as nuvens são as verdadeiras divindades. Poderíamos certamente aproximar essas imagens da chamada "teoria das idéias" que Platão lhe atribuiu. Sócrates estaria sempre voltado para uma região ou mundo superior, aquele das idéias situadas acima de todas as coisas sensíveis: as idéias seriam as verdadeiras realidades. Aqui estas apareceriam como nuvens.

Quanto ao método, percebe-se também a coincidência do Sócrates de Aristófanes com aquele de Xenofonte e Platão. Em *As nuvens*, como nos outros testemunhos, Sócrates não fala por meio de longos discursos. Utiliza aqui, mais uma vez, o célebre método

socrático de perguntas e respostas breves, ou seja, o diálogo, forma que conduz o interlocutor à contradição, à negação da sua verdade inicial, à dúvida e à procura do verdadeiro *ser* de algo.

Assim é que o próprio Estrepsíades, após tomar lições com Sócrates, utiliza esse método para negar as afirmações e cobranças dos seus credores. Por exemplo, quando um deles pede-lhe para pagar ao menos os juros da dívida, Estrepsíades pergunta-lhe: o que é isso? que significa "juros"? Compara o dinheiro com o mar e pergunta se o mar sofre transformações. Será possível, indaga ele, que o mar possa tornar-se maior do que é em determinado momento? O interlocutor-credor responde que o mar é sempre o mesmo. Estrepsíades pergunta então como o dinheiro poderia transformar-se e aumentar, isto é, gerar juros, se nem o mar se transforma ou aumenta.

Da mesma forma, Fídípedes, o filho de Estrepsíades, quando aprende o método socrático, volta a negatividade socrática contra o seu próprio pai. Estrepsíades, revoltado, indigna-se que um filho volte-se contra o pai. Fídípedes, no entanto, demonstra-lhe por meio de uma série de argumentos contraditórios que tem todo direito de fazer aquilo e que tais ações

são justas, pois sabe dar a razão ou o *ser* dos seus atos.

Assim, o Sócrates de Aristófanes, apesar de ser uma imagem cômica, pintada a partir de um ponto de vista conservador e defensor dos valores tradicionais, coincide em grande parte com o Sócrates de outros testemunhos: é pobre, anda sempre descalço, vive numa casa humilde; defende contra as imagens sensíveis as verdadeiras realidades que supostamente existem em uma região superior; o seu método é o diálogo e a dialética; interroga sempre pelo *ser* das coisas e leva os interlocutores à contradição; o resultado do seu método é a negatividade que supera as crenças e os valores dos homens comuns.

Como escreveu Hegel em suas *Lições sobre a história da filosofia*, apesar dos exageros cômicos de Aristófanes, a sua representação de Sócrates coincide com a dos outros testemunhos: "Devemos admirar inclusive a profundidade de Aristófanes que viu o lado negativo da dialética socrática e destacou-o — evidentemente, a seu modo — com cores tão enérgicas".

O SÓCRATES DE XENOFONTE

Xenofonte (?-354 a. C.), como Aristófanes, também conheceu Sócrates pessoalmente. O seu ponto de vista, no entanto, é

outro. Não é um comediógrafo crítico como Aristófanes, mas sim um amante da vida austera, da arte da guerra e dos trabalhos dos campos. Xenofonte foi discípulo de Sócrates, mas não o seguiu durante muito tempo. Teve uma vida repleta de aventuras militares e permaneceu, vários anos, afastado de Atenas. Inclusive, não presenciou os últimos anos de Sócrates, nem sua morte. Entre 401 e 399, estava na expedição de Ciro, o Jovem, alistado entre os mercenários gregos. Relata essa campanha militar na sua célebre *Anabasis*, ou *A retirada*. Suas obras, como esta última e a *Ciropedia* (*A educação de Ciro*), não são escritos filosóficos, mas sim, história, ou, muito mais, memórias, mescladas com grande dose de imaginação.

Em várias de suas obras existem referências a Sócrates, como no *Simpósio*, festa provavelmente imaginária realizada na casa de Cálias e onde Sócrates aparece como um dos convidados; e na *Econômia*, uma espécie de tratado de administração agrícola, supostamente escrita já na sua velhice, na qual expressa o elogio da vida rural e que, exposta em forma de diálogo, tem Sócrates como um dos personagens. No entanto, suas obras mais importantes e mais consideradas

pelos comentadores, no que se refere à sua imagem do mestre, são *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*¹ e a *Apologia de Sócrates*.

Nas *Memoráveis*, Xenofonte nos reproduz cenas da vida de Sócrates e diversas conversas que teve com seus discípulos. Não sendo filósofo, Xenofonte não nos retrata com maior precisão o desenvolvimento dos argumentos socráticos, pouco nos transmite a respeito de problemas teóricos mais complexos, apenas se preocupa em recordar a retidão da vida de Sócrates e as regras morais que propunha aos seus seguidores.

Apesar da simplicidade dos escritos de Xenofonte, porém, o seu retrato de Sócrates coincide, na maioria dos aspectos, com aquele dos outros autores. Por exemplo, em certa passagem das *Memoráveis* (I, cap. VI), nos relata a conversa de Sócrates com o sofista Antifão. Este, tentando ridicularizar Sócrates diante dos seus discípulos, procura mostrar como o mestre, por sua pobreza material, é infeliz e mestre somente da infelicidade.

Segundo Antifão, Sócrates não possui escravos, seus alimentos e suas bebidas não são requintados, suas vestes se resumem a um manto grosseiro tanto no verão como no inverno, não possui

¹ Costuma ser citada simplesmente como *Memoráveis*.

nem calçados, nem túnica. Apesar de toda ~~essa~~ miséria não aceita presentes ou dinheiro, não percebendo que essas coisas materiais são agradáveis e necessárias para uma vida mais independente e feliz. E acrescenta então o sofista: "Se, pois, como todos os mestres formas os teus discípulos à tua semelhança, podes considerar-te um professor de miséria".

Sócrates responde: "Fazes, creio, Antifão, tão triste idéia de minha existência, que preferiras morrer a viver como eu. Ora bem, examinemos por que achas minha vida tão penosa". Seguindo a reflexibilidade do preceito délfico, o *conhece-te a ti mesmo*, Sócrates começa então, como tantas vezes fizera, a examinar-se a si mesmo e a mostrar que a aparente pobreza da sua vida é a riqueza dos limites conscientes da sua liberdade. Se, ao contrário dos sofistas, não recebe dinheiro por seus ensinamentos, é mais livre do que eles, pois não é obrigado a vender a sua palavra. Se a sua alimentação parece miserável a Antifão, seria ela, no entanto, menos saudável, menos nutritiva, ou mais difícil de encontrar que os raros e delicados manjares preparados pelo sofista? Quem tem apetite, afirma Sócrates, não tem necessidade de condimentos para comer com prazer, e quem tem sede não precisa de nada mais

do que água para saborear, deliciosamente, o fim de sua sede.

O mesmo ocorre com as outras coisas materiais. A necessidade de muitas roupas e de trocá-las, constantemente, mostra Sócrates, viria do frio e do calor que as pessoas sentem, incapazes que são de resistirem à mudança das estações. A necessidade de calçados viria dos pés frágeis que se ferem se não são protegidos. Com esforço e exercícios, afirma o mestre, mesmo os fracos tornam-se mais fortes que os fortes descuidados. Sustenta ainda que não sendo escravo do ventre, do sono, da volúpia, surgem "prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas fazem esperar vantagens contínuas".

Quem melhor servirá à sua cidade? Quem será melhor em qualquer das profissões, na agricultura, na navegação ou na guerra? Aquele que vive como eu — pergunta Sócrates — ou aquele que escolhe a vida das riquezas de que te vanglorias? Quem fará melhor a guerra e quem capitulará mais depressa? Aquele que tem necessidade de uma mesa suntuosa ou aquele que se contenta com o que está ao alcance de sua mão?

Concluindo essa discussão com o sofista, Sócrates indaga ainda quem será mais feliz? Seria aquele que precisa de uma multi-

plicidade de coisas para viver? Ou aquele que, pelo exercício, procurou fortalecer-se e fazer-se similar aos deuses? Pois os deuses, diz Sócrates, nada necessitam, e quanto menos necessidades tivermos mais nos aproximamos deles e de sua felicidade.

Assim, sempre dando ênfase ao exercício e ao esforço, para Sócrates a vida feliz aparece como o resultado afirmativo que surge do longo processo do negativo. O exercício e o esforço superam os defeitos e as fraquezas dos homens e desenvolvem as suas qualidades naturais, os aproximando tanto quanto possível da liberdade dos deuses.

Certo dia, ao ser perguntado se a coragem era uma qualidade natural ou adquirida, conforme narra Xenofonte também nas *Memoráveis* (III, cap. IX), Sócrates expressou, mais uma vez, essas suas concepções a respeito do esforço e do exercício. Para ele, os diversos povos, os espartanos, os citas, os trácios, assim como os diversos homens individualmente, diferem em tudo naturalmente entre si e em tudo também progridem por via do exercício. Uns são hábeis com a lança e o escudo, outros são hábeis com as flechas, cada um possui certas qualidades naturais e desenvolve outras.

O mesmo ocorre com a coragem ou com qualquer outra virtude. Homens crescidos sob as mesmas leis e costumes muito diferem entre si quanto às virtudes. As características naturais se transformam pelo esforço, pela instrução, pelo exercício. Diante disso, diz Sócrates, é evidente que sobretudo os homens mais maltratados pela natureza, mais ainda do que os favorecidos e afortunados, devem tomar lições, esforçar-se e exercitar-se.

Nesse sentido, segundo Xenofonte, sempre exortava seus discípulos, principalmente os mais fracos, a que exercitassem e fortalecessem o corpo, pois deste dependiam as diversas potencialidades humanas, a manutenção da liberdade e inclusive o desenvolvimento da própria inteligência. Com os exercícios do corpo, além de se acrescentar força e beleza, sustentava Sócrates, se poderia evitar, ao menos em parte, os males naturais da velhice, as doenças e a perda da memória.

As virtudes humanas não teriam sua origem fundamentalmente na natureza, ao contrário, a mãe *physis* priva muitos homens dos predados elementares para uma vida feliz. Alguns nascem escravos, outros fracos e doentes. Mas, mesmo aqueles que inicialmente foram contemplados com todas as

virtudes, diz Sócrates, com o passar dos anos e, assim, com o descenso natural da existência humana, se levarem uma vida presa às falsas imagens de felicidade, assistirão gradualmente o desaparecer de todas as suas qualidades. As sólidas virtudes humanas são forjadas lentamente, se conservam e se desenvolvem, sobretudo, a partir do esforço e dos exercícios. As virtudes não são assim, dizia Sócrates, “presentes que nos caem do céu”.

Por isso mesmo, em sentido contrário aos ideais que começaram a predominar na Atenas escravagista do século V, ideais de uma vida dedicada ao ócio e ao lazer, Sócrates, conforme as *Memoráveis* (II, cap. VII), fazia o elogio da virtude antiga construída com muito esforço e suor. Recomendando o trabalho a Aristarco, pergunta-lhe: “Pensas que a preguiça e a ociosidade ajudam os homens a aprenderem o que precisam saber, a recordar-se do que aprenderam, a dar ao corpo saúde e vigor, a adquirir e conservar tudo o que à vida é necessário, ao passo que de nada valem o trabalho e o exercício?”

Certa vez, alguém se queixava de longa viagem que fizera e Sócrates perguntou-lhe se carregara muitas coisas. O interlocutor disse que apenas trazia o seu manto.

Sócrates então indagou se viajara acompanhado de um escravo. Diante da resposta afirmativa, perguntou-lhe ainda se o escravo estava carregando algo. O interlocutor, mais uma vez, respondeu afirmativamente; o seu escravo, disse ele, carregava as roupas e o restante da bagagem. Sócrates, envergonhando-o, perguntou-lhe então se achava digno de um homem que se dizia livre possuir menos resistência do que um escravo.

Originada nesses ensinamentos legendários de Sócrates, através de toda a Antiguidade, a sabedoria do esforço e do exercício do negativo será repetida por muitos escravos que demonstrarão na prática o quanto podiam ser mais livres, mais fortes e mais sábios do que os livres, mesmo sendo escravos. Muitos destes, como Fédon, Diógenes e Epicteto, se tornarão célebres filósofos.

Como se vê, apesar da simplicidade de uma moral que hoje pode parecer um pouco ingênua, no Sócrates desenhado por Xenofonte, em linhas gerais, mais uma vez, aparecem os mesmos traços percebidos no Sócrates de Aristófanes e que, em certo sentido, reencontraremos no de Platão. Novamente, insiste-se na pobreza de Sócrates, no seu manto grosseiro, nos seus pés descalços. Quanto

ao seu pensamento, nas suas conversas através das ruas de Atenas, outra vez é retratado destruindo as imagens dominantes. Novamente surge perguntando o que é uma vida melhor, o que é a virtude e como esta pode ser atinvida. Nesse sentido, como também aparece constantemente nos *Diálogos de Platão*, aqui Sócrates combate os sofistas, os defensores e reprodutores das imagens dominantes. Mais uma vez diferencia-se deles por não aceitar dinheiro pelos seus ensinamentos.

A característica fundamental e mais insistentemente desenvolvida no Sócrates de Xenofonte, no entanto, é sem dúvida esse elogio do esforço, do exercício e do trabalho. Trata-se de uma negatividade que procura completar e muitas vezes até aperfeiçoar a natureza, sobretudo no âmbito das virtudes humanas. Ora, como vimos, essa negatividade, ainda que com matizes específicos e criticamente, aparecia também na imagem de Sócrates traçada por Aristófanes, assim como é um dos traços fundamentais do Sócrates descrito por Platão.

PLATÃO, O DISCÍPULO DE SÓCRATES

Segundo a tradição, Platão (428-347) conheceu Sócrates em

408 a. C., portanto, quando ele próprio tinha vinte anos e o mestre cerca de sessenta anos. Conviveu com Sócrates durante uma década, até a sua condenação em 399 a. C. Assistiu aos diversos episódios trágicos do fim de sua vida: aquele do julgamento dos generais (406), a desobediência às ordens dos Trinta Tiranos (404) e, finalmente, seu julgamento, sua prisão e sua morte (399).

Conta-nos Platão em sua *Carta VII*, um escrito no qual recorda as várias fases da própria vida, que, sendo Sócrates o homem mais justo que jamais conhecera e vendo-o ameaçado ora pelo governo democrático (406), ora pelo governo oligárquico (404), e finalmente julgado, condenado e morto pelo governo democrático (399), convenceu-se definitivamente de que não podia participar de qualquer dos partidos então existentes e da atividade política nos moldes então vigentes.

Segundo a *Carta VII*, Platão, após a morte de Sócrates, vivendo um exílio de cerca de dez anos (quando visitou as principais civilizações da região do Mediterrâneo), tornou-se de maneira definitiva convicto de que os políticos, as leis, os costumes e todos os Estados da sua época estavam a tal ponto deteriorados que somente radicais preparativos somados a circunstâncias particularmente favoráveis

poderiam transformar verdadeiramente essa catastrófica situação das sociedades humanas. Dedicou-se então à Filosofia, não como consolo, mas sim como a elaboração teórica e prática de uma nova cidade. No domínio da prática, como se sabe, ele próprio e seus discípulos, várias vezes, tentaram chegar ao poder, sobretudo na Sicília. Entre essas tentativas, as mais célebres foram aquelas comandadas por Dion, que em 354 a. C., de fato, chegou ao poder na cidade de Siracusa; no entanto, no mesmo ano, foi derrubado e morto. No domínio teórico, Platão fundou a Academia² e escreveu os *Diálogos*.

Dos 29 diálogos de Platão considerados autênticos, Sócrates aparece em 27 deles e é em quase todos o personagem condutor da discussão. Como se vê, ao contrário das obras de Aristóteles e Xenofonte, em que Sócrates aparece apenas eventualmente, na obra de

Platão ele ocupa um lugar fundamental. Além disso, enquanto Aristóteles era um escritor de comédias e Xenofonte um ensaísta que mescla memórias, opiniões próprias e ficção, Platão era efetivamente um filósofo. Ainda que possa ter desenvolvido (e, portanto, transformado) o pensamento de Sócrates em alguns pontos, para conhecer a Sócrates como e enquanto filósofo só nos resta realmente recorrer a Platão.

Ao conhecer o Sócrates platônico podemos chegar assim ao Sócrates *conceitual* ou ao *conceito* de Sócrates³. Mas esta tentativa, chegar ao conceito, como nos ensinou o próprio Sócrates, exige um esforço muito maior do que a contemplação de uma multiplicidade de imagens. Trataremos assim o Sócrates de Platão em um capítulo separado e acompanhando de perto o próprio desenvolvimento imane dos *Diálogos*.

² A Academia recebeu este nome porque se situava em um parque e ginásio de Atenas consagrado ao herói Academus. Foi fundada, provavelmente, em 385 a. C., subsistindo até 529 d. C., quando foi proibida e fechada, por motivos políticos, pelo imperador romano Justiniano. Como se vê, mesmo após nove séculos de existência, a Academia, fiel à origem militante do platonismo, ainda não se transformara em uma escola meramente "acadêmica".

³ Entendemos por "conceito de Sócrates" a superação da multiplicidade de *imagens* que se criaram da figura de Sócrates (o moralista, o sábio, o charlatão, o corruptor da juventude, etc.). Evidentemente, do ponto de vista *aristotélico*, parece absurdo falar do *conceito* de um *ser individual*. No entanto, do ponto de vista *dialético*, o *ser individual* não é imediatamente identidade, mas, sim, multiplicidade internamente contraditória que pode ser desvelada como *ser unificado*, isto é, como essência desenvolvida, como *conceito*.

3

O conceito de Sócrates ou o Sócrates de Platão

OS DIÁLOGOS COMO E ENQUANTO DIÁLOGOS

Apesar de Platão haver descrito o *pensamento* socrático e assim investigado Sócrates do ponto de vista *conceitual*, os *Diálogos* ainda seguem um percurso construído por imagens sensíveis: são indivíduos conversando com Sócrates em praça pública, em ginásios, em banquetes; são múltiplos personagens, na sua maioria conhecidos historicamente (*filósofos*, *sófilistas*, *poetas*, *médicos*, *sacerdotes*, *comerciantes*, *adolescentes*, *adivinhos*, *políticos*, etc.) que se cruzam com a trajetória socrática e que dialogam com ele de maneira apaixonada. As diversas fases da vida de Sócrates (assim como da vida de alguns personagens, como, por exemplo, a de Alcibiades) aparecem nos diversos diálogos claramente demarcadas, desde a sua

juventude até a sua morte. Nesse sentido, os *Diálogos* podem, ao menos uma vez, serem lidos como a descrição do percurso sensível da vida de Sócrates, a história de uma vida que se entrecruza com a história de Atenas e as aventuras e desventuras do pensamento.

Seguiremos, na nossa leitura dos *Diálogos*, não as construções e suposições externas da tradição interpretativa, mas, sim, apenas as palavras, as imagens, as indicações contidas nos próprios *Diálogos*. Dessa maneira, seguindo o desenvolvimento dos *Diálogos* como diálogos, isto é, em si e por si mesmos, conservaremos o caráter *dramático* das cenas e levaremos em conta, do ponto de vista do tempo, a data aproximada em que cada uma das cenas *supostamente* ocorreu¹.

A partir desta metodologia, portanto, leremos agora nos *Diálogos* o Sócrates descrito por Pla-

¹ Não nos interessa discutir aqui (ainda que possa ser importante de outra perspectiva de análise) se as cenas dramáticas realmente (ou historicamente) ocorreram ou não. A data em que cada uma das cenas *supostamente* ocorreu refere-se a um tempo interno aos *Diálogos*, um tempo *suposto por Platão*. A data em que supostamente (segundo Platão, e para nós leitores) ocorre a cena dramática de cada diálogo, na maioria dos ca-

lão (e exclusivamente por Platão), tal e qual lemos o Sócrates de Aristófanes (descrito por Aristófanes) e aquele de Xenofonte (descrito por Xenofonte). Começaremos pelo começo, os primeiros anos da vida de Sócrates, as suas primeiras investigações.

AS PRIMEIRAS INVESTIGAÇÕES

Os fisiólogos

Na prisão, um pouco antes de beber a cicuta, Sócrates recorda a sua juventude e os seus primeiros estudos. Nas suas primeiras investigações, relembra ele, acompanhando os filósofos da época, dirigira uma grande atenção a pesquisas sobre a natureza. Conforme conta no diálogo *Fédon*, Sócrates possuía um grande entusiasmo em investigar a causa (*aitia*) de cada coisa, como algo vem à

existência, de que maneira perece, de que maneira se transforma.

Por exemplo, perguntava-se se seria o sangue que provoca o nosso pensamento, como sustentava Empédocles; se seria o ar, como dizia Diógenes de Apolônia; se seria o fogo, como explicava Heráclito; ou ainda o cérebro, como expunha Alcmeão de Crotona. Examinava também a maneira pela qual todas as coisas sofrem a sua deterioração, como elas se relacionam com o céu e com a terra, e outras questões desse gênero, características da filosofia dos *physiologoi* (os que faziam discursos, ou seja, *lógoi*, a respeito da natureza, *physis*).

Anaxágoras

No entanto, como conta Sócrates, quanto mais investigava por esses caminhos, mais dúvidas surgiam, chegando mesmo

a desaprender o que anteriormente acreditava saber. Aquelas teorias físicas de causalidade não o satisfaziam e tornava-se com elas cada vez mais confuso e perdido. Eis que um dia caiu-lhe nas mãos um livro de Anaxágoras.

Anaxágoras sustentava que a inteligência ou espírito (*nous*) teria sido o ordenador e a causa de todas as coisas. Tal explicação o entusiasmou, pois, aparentemente, a explicação das coisas era deslocada de causalidades externas, mecânicas e arbitrarias para uma causa universal e necessária que dispunha cada coisa da melhor maneira possível. A partir dessa causa se explicaria que cada coisa é de determinada maneira porque essa é a sua melhor forma de existência. Passava-se, aparentemente, de explicações mecanicistas para uma forma de causalidade que perguntava pela noção de *valor*: o que é o melhor para cada existência? O princípio e causa de cada coisa passava a ser associado ao que era considerado o melhor.

Sócrates imaginava, no entanto, que Anaxágoras, na sequência do seu livro, desenvolveria em detalhes a sua teoria sobre o melhor, demonstrando, finalmente, a existência de um bem comum a todos os seres. Como Sócrates relata no *Fédon*, leu o mais rápido possível

o restante do livro, acreditando que Anaxágoras lhe explicaria os difíceis mistérios do melhor e do pior. Teve, no entanto, grande decepção. Anaxágoras, após haver estabelecido o *nous* (inteligência ou espírito) como causa, não lhe atribuiu mais nenhum papel nas causas particulares da ordem das coisas e recaí em explicações mecanicistas, recolocando elementos como o ar, o éter, a água e outros aspectos físicos como explicação dos seres.

Para criticar Anaxágoras, Sócrates compara o desenvolvimento de seu livro à atitude de alguém que atribuisse todos os atos dele próprio, Sócrates, ao seu espírito (*nous*), isto é, à sua decisão consciente. No entanto, quando viesse a explicar a causa de ele estar ali, naquele momento, sentado na prisão esperando a morte, dissesse que era porque o seu corpo é feito de ossos e de músculos; que os ossos são sólidos e que têm pontos onde se separam uns dos outros, enquanto os músculos, com a propriedade de se retesarem e de relaxarem, envolvem os ossos com as carnes e com a pele que sustenta todo o conjunto; conseqüentemente, a oscilação dos ossos nos seus encaixes, a distensão e tensão dos músculos tornariam Sócrates capaz, por exemplo, de dobrar nesse momento seus membros,

sos, é bem determinada. Quase todos os personagens dos *Diálogos* são conhecidos historicamente e nas cenas há referências a acontecimentos dos quais realmente participaram (batalhas, festas, vitórias em jogos, etc.) que permitem datar com precisão a maioria das cenas. Por exemplo, *O banquete*, com certeza, ocorre em 416, já que comemora a histórica vitória de Agatão. Afora isto, existem as referências de um diálogo em relação ao outro, o que os torna seqüenciais; a datação de um data os seguintes. Por exemplo, com certeza, ocorreram supostamente (isto é, nas suposições dramáticas postas por Platão) em 399 a. C. e na seguinte ordem os diálogos *Teeteto*, *Eutifron*, *Crátilo*, *Sofista*, *Político*, *Apologia*, *Críton*, *Fédon*. Dentro do possível, nos limites desta obra introdutória, mostraremos nas diversas passagens as indicações temporais deixadas por Platão que constroem essa "temporalidade dramática".

Estas seriam assim supostamente as causas pelas quais Sócrates estava ali sentado na prisão.

Ora, diz Sócrates, as verdadeiras causas são outras. Ele está ali sentado porque os atenienses julgaram melhor condená-lo e, por essa mesma razão, ele, por sua vez, julgou melhor estar sentado agora nesse lugar e obedecer às leis da cidade. Foi, sobretudo, a sua decisão, a sua decisão consciente a causa de ele estar ali sentado, e não a mecânica dos seus ossos e músculos, pois há muito tempo poderia ter fugido e, diz Sócrates, "estes ossos e estes músculos poderiam estar em Mégara ou na Beócia, lá onde os teria levado uma certa concepção do melhor, se minha idéia não tivesse sido que era mais justo e mais belo preferir a aceitação, devida à cidade, da pena que ela me fixou, à fuga e à evasão".

Como se vê, Sócrates procurava desde a juventude um outro tipo de causalidade para a explicação das coisas. Rompendo com as teorias anteriores "fiscalistas" ou "mecanicistas", dirigiu-se assim para a procura de uma cau-

salidade embasada nos valores: o melhor, o belo e o bom, o justo. Os valores seriam a base para pensar o que cada coisa é em si e por si mesma, ou seja, o que cada coisa é na sua forma mais pura e perfeita, na sua forma melhor, na sua forma essencial. Essa seria, segundo o diálogo *Fédon*, a origem da célebre "teoria das Idéias".

Se existem múltiplas mulheres belas é porque todas participam em uma certa medida da Idéia em si e por si de belo, ou seja, a forma mais perfeita da beleza. Se existem homens justos é porque participam em uma certa medida da Idéia de justiça. Já na sua juventude, Sócrates teria admitido portanto a teoria de que existe um Belo em si e por si, um Bom, um Grande, e assim a respeito das outras coisas. O jovem Sócrates, segundo o relato do *Fédon*, abandonava dessa maneira o estudo direto dos seres sensíveis e voltava-se para o estudo das *Idéias*, ou seja, para a procura da causa e do princípio *conceitual* das coisas e imagens sensíveis².

² Muitos comentadores, ainda seguindo uma longa (mas duvidosa) tradição interpretativa, dando crédito a testemunhos indiretos (sobretudo aqueles de Aristóteles), consideram líquido e certo que a "teoria das Idéias" não foi elaborada por Sócrates, mas sim por Platão, que artificialmente a teria atribuído a Sócrates. A principal origem dessa longa crença encontra-se nos comentários de Aristóteles na sua *Metafísica*. Cabe ressaltar, no entanto, que desde as últimas décadas do século XIX, com os avanços filológicos, as interpretações "aristotelizantes" dos

Parmênides e o problema da participação

As primeiras investigações do jovem Sócrates (seu encontro com a obra de Anaxágoras, sua decepção com as teorias a respeito da *physis*, sua procura pelas Idéias) nos foram narradas, retrospectivamente, no diálogo *Fédon*, portanto, em 399 a. C., quando Sócrates já estava à beira da morte e recordava a própria juventude. No entanto, os fatos ali relatados vinculam-se e coincidem de maneira precisa com a cena do diálogo *Parmênides*, a qual representa Sócrates justamente muito jovem, com cerca de 20 anos.

Neste diálogo, supostamente ocorrido por volta de 450 a. C., o jovem Sócrates se encontra com o renomado sábio Parmênides (então com 65 anos) e com seu discípulo Zenão de Eléia (então com 40 anos), que visitavam na ocasião a cidade de Atenas. Sócrates, segundo este diálogo, já havia então esboçado os primeiros princípios da sua *teoria das Idéias* e os expõe para os sábios ali presentes. Parmênides, no en-

tanto, começa a interrogá-lo e a mostrar-lhe sérias dificuldades.

Sobretudo, mostra-lhe Parmênides que mesmo aceitando-se a existência de Idéias em si e por si de todas as coisas sensíveis, para as Idéias poderem servir de explicação às coisas é necessário dar conta da questão da *participação*. Como as coisas sensíveis participam das Idéias? Parmênides envolve o jovem Sócrates numa série de paradoxos e dificuldades que este não conseguirá resolver.

Por exemplo, pergunta-lhe Parmênides se a Idéia de algo participaria das coisas sensíveis como a vela de um navio que, jogada sobre vários objetos, os encobre; ou ainda se a Idéia seria como a luz do dia que se espalha por uma multiplicidade de coisas. Em ambos os casos, mostra-lhe Parmênides, a Idéia se dividiria entre as múltiplas coisas sensíveis das quais ela participa, mas com isso deixaria de ser uma, cairia ela também na multiplicidade, perderia a sua pureza teórica e se confundiria ela própria com as diversas coisas sensíveis.

Por exemplo, se a Idéia em si e por si de cadeira participasse

Diálogos vêm perdendo, dia a dia, o crédito que tiveram durante muitos séculos. Seja como for, esta discussão, aqui, não possui maior pertinência teórica: estamos, neste capítulo, a partir de consciente opção metodológica, apenas lendo o que *literalmente* está escrito nos *Diálogos* e assim observando qual é, *literalmente*, o Sócrates descrito por Platão.

das múltiplas cadeiras sensíveis, envolvendo-as como uma vela de navio que cai sobre diversos objetos, nem todas as cadeiras sensíveis receberiam a mesma parte da Idéia de cadeira, e a própria Idéia se dividiria entre as múltiplas cadeiras, dissolvendo-se assim enquanto Idéia una, em si e por si. Como a Idéia de cadeira poderia conter ou participar da multiplicidade infinita de cadeiras existentes, as cadeiras de madeira ou de palha, as cadeiras grandes ou pequenas, as cadeiras brancas ou vermelhas?

Depois da exposição de vários outros paradoxos a respeito da teoria das Idéias, Parmênides encurrala definitivamente o jovem Sócrates, que reconhece não ser capaz de encontrar uma saída satisfatória para aqueles problemas. Durante toda a segunda parte do diálogo, Parmênides continua a discussão com outro personagem, pois o jovem Sócrates emudecera, não sabendo

como sair das *aporias* e paradoxos do sábio filósofo de Eléia³.

Parmênides, dialogando com outro personagem, demonstrará ao jovem Sócrates emudecido que é impossível realmente realizar a *participação* entre o mundo sensível e aquele das Idéias. Como sustentara Parmênides em uma obra já então considerada célebre, o seu *Poema* (obra que até hoje possuímos, ainda que de maneira fragmentária): o mundo sensível e múltiplo seria pura ilusão, não teria real existência, não participaria do verdadeiro ser, do Ser em si e por si. O mundo sensível e múltiplo, dizia Parmênides, *não é*, e aquilo que *não-é* não tem qualquer existência real, pois a própria noção de *Não-Ser* não tem qualquer existência real. Como repetia sempre Parmênides: "O Não-Ser não é". Só o Ser é. Só o Ser em si e por si é. Mas o Ser em si e por si não participa do múltiplo, o Ser é uno, o Ser é o Um, o Ser é Um.

³ As *aporias* levantadas por Parmênides contra a *teoria das Idéias*, na primeira parte do diálogo, são em grande parte os argumentos básicos utilizados, posteriormente, por Aristóteles na sua célebre crítica à mesma teoria e, assim, em geral, ao platonismo. Por isso mesmo, no começo do século XIX, muitos intérpretes, por fidelidade a Aristóteles, consideraram que o diálogo *Parmênides* seria apócrifo e tardiamente escrito por algum platônico que teria lido e plagiado Aristóteles. Infelizmente (para os aristotélicos), a rigorosa crítica filológica, com o método estilométrico, demonstrou a autenticidade (e assim a anterioridade) do *Parmênides*. Aristóteles teria criticado o platonismo com argumentos do próprio Platão! Este foi o primeiro grande abalo na autoridade de Aristóteles enquanto historiador e intérprete do platonismo.

Com essas formulações aparentemente complicadas Parmênides queria demonstrar que é impossível a *contradição*. Parmênides pode inclusive ser considerado o criador da chamada "*lei da não-contradição*" que, depois, desenvolvida por Aristóteles, passou a ser a base dos raciocínios de toda lógica e ciência ocidental. O Não-Ser enquanto negatividade *interna* não é aceito por esta tradição ocidental-parmenidiana. "A" não pode ser "A" e "Não-A" ao mesmo tempo e na mesma relação. Esta lei da não-contradição defende a *unidade* e a *identidade* do sujeito de uma proposição.

Se ao mesmo tempo e na mesma relação Sócrates é Sócrates e Outro que Sócrates, Sócrates teria perdido a identidade, Sócrates teria perdido a razão. Seria como se Sócrates tivesse ficado louco e não pudesse mais ser sujeito de uma proposição. Como poderia ao mesmo tempo e na mesma relação Sócrates estar sentado e não estar sentado? Sócrates seria dois, Sócrates seria múltiplo. Segundo essa tradição parmenidiana que defende a não-contradição, o sujeito de uma proposição deve manter sempre a sua unidade, a sua identidade. Em outro tempo e em outra relação, evidentemente, aceitam-se predicções contrárias. Sócrates *hoje* pode

ser jovem e *amanhã* (ou seja, em outro tempo) pode ser velho.

Ora, a partir dessas colocações de Parmênides, como poderia o mundo *uno* das Idéias participar em algum sentido do mundo *múltiplo* das coisas sensíveis? Como superar o abismo contraditório entre essas duas regiões? Como, sem cair na contradição, ainda procurar um caminho entre o mundo sensível e o mundo inteligível? Se a contradição deve ser evitada como erro, se o Não-Ser, como dissera Parmênides, realmente *não é*, se a negatividade contraditória não pode ser usada como destruidora da distância entre esses dois mundos, deveríamos nos contentar com a separação definitiva entre um mundo perfeito, aquele das Idéias, e um mundo defeituoso, imperfeito, falho, aquele da nossa vida cotidiana e sensível?

Após o diálogo com Parmênides, o jovem Sócrates se calará durante muito tempo, certo de que nada sabia. Havia rejeitado as teorias dos *physiologoi*, chegara à teoria das Idéias como explicação das coisas sensíveis, mas após esse encontro fatídico com o velho sábio percebia que a sua teoria de nada lhe valia. Não sabia como superar o abismo intransponível entre o mundo sensível e o mundo das Idéias. Como realizar a partici-

pação entre as duas regiões? Certo de que nada sabia, Sócrates viverá a amargura dessa *aporia* por vários anos e por vários anos permanecerá em silêncio.

O SABER QUE NÃO SE SABE E EROS

As revelações délficas

Após aquele encontro com Parmênides, Sócrates, certo de que nada sabia, permaneceu em silêncio, sem saber como resolver o problema da participação. Tendo permanecido na vivência da sua *aporia* por cerca de dez anos, nenhum diálogo realizou nesse período.

No entanto, na *Apologia*, a obra de Platão que narra o julgamento de Sócrates, cuja cena dramática, portanto, data de 399, relatam-se retrospectivamente fatos da juventude de Sócrates que lançam luz sobre esse período de silêncio.

Certo dia, por volta de 440, seu amigo de infância Querofonte, tendo ido ao templo de Delfos, ouviu perguntar ao deus se havia alguém mais sábio do que Sócrates. A *pythia* (sacerdotisa que falava pelo deus) respondeu que ninguém era mais sábio. Tendo conhecido esse oráculo, Sócrates ficou bastante intrigado. Que significa a palavra do deus? Que sentido podia estar aí escondido? Sócrates sabia

que só tinha dúvidas. Abandonara, decepcionado, o conhecimento dos sábios precedentes, como Anaxágoras. A sua própria teoria, como lhe mostrara Parmênides, era falha e envolvida em *aporias* insolúveis. Se nada sabia, como poderia ser sábio e, sobretudo, como poderia ser o mais sábio dos homens?

Como Sócrates conta retrospectivamente, durante muito tempo permaneceu sem nada compreender. Finalmente, contra a própria vontade, relembra ele, foi verificar a verdade do oráculo com todos os homens que pareciam sábios. Dialogou com os políticos, com os poetas, com os adivinhos, com os profetas, e também com os artesãos. Descobriu então o sentido da palavra do deus: ele próprio era realmente mais sábio que cada um desses homens, pois nenhum deles sabia realmente algo, no entanto, cada um deles se acreditava sábio. Já ele próprio, Sócrates, se nada sabia, sabia ao menos que não sabia.

Saber que não se sabe: modesto e pobre saber? Certamente. Mas, com certeza, também um novo

começo para tentar falar novamente. A partir das revelações délficas, Sócrates começava assim a escapar do silêncio a que havia sido condenado pelo velho Parmênides. Descobria no saber que não se sabe um termo médio, um *intermediário* entre o puro não-saber e o puro e pleno saber. Não seria esse intermediário justamente a mediação que faltava a Sócrates para resolver o problema da participação? Não seria esse intermediário a mediação necessária para realizar a participação entre o *não-saber* da multiplicidade das coisas sensíveis e o *saber* unívoco das Idéias?



A pítia era a intermediária entre os deuses e os homens.



Visão das ruínas do templo de Apolo situado em Delfos, o mais antigo e importante santuário da Grécia.

As revelações de Diótima

A partir do saber que não se sabe Sócrates recomeçara realmente a falar, mas isso era ainda muito pouco. Como, a partir da pobreza desse saber, não cair novamente no infeliz silêncio prolongado? Como não perceber que o saber que não se sabe enquanto saber é apenas negativo e assim insatisfatório? Possuindo apenas um conteúdo negativo, esse saber permite avançar muito pouco; permite avançar apenas para aquela infeliz posição da teoria do conhecimento — depois tornada célebre pelos cépticos — segundo a qual o sábio é aquele que suspende todos os seus julgamentos sobre o mundo e sobre as coisas. Sócrates não permaneceu muito tempo nessa posição de quietude, logo o saber que não se sabe ganhou asas, as asas de Eros reveladas por Diótima.

A sacerdotisa Diótima de Mantinéia esteve em Atenas no ano de 440 a. C. Conta-se que, graças à sua magia, retardou por dez anos a peste que se abateu posteriormente sobre a cidade. No diálogo *O banquete*, Sócrates re-

lata como as revelações de Diótima deram um conteúdo afirmativo ao saber que não se sabe.

Sócrates encontrou essa sacerdotisa quando tinha cerca de 30 anos e dela aprendeu “as coisas do amor”. Ela mostrou-lhe que Eros (o Amor), como o saber que não se sabe, é também um intermediário. Eros é um intermediário *demoníaco* (*daimon*⁴) entre o mundo divino e o mundo dos mortais. Todos os seres demoníacos têm como função traduzir e transmitir aos deuses isto que vem dos homens e, aos homens, isto que vem dos deuses. Aos deuses levam as preces e os sacrifícios dos homens. Aos homens levam as ordens dos deuses e a retribuição dos sacrifícios. O demoníaco preenche assim o vazio entre os dois mundos.

Eros, como um ser demoníaco, é também um intermediário e se relaciona intimamente com aquele outro intermediário, o saber que não se sabe. Isso fica claro se observarmos como surgiu esse ser demoníaco chamado Eros.

Segundo Diótima, no dia do nascimento da deusa do amor,

Alrodite, ocorreu uma festa e os deuses se banqueteavam. Estava presente na festa o deus Poros (em grego, essa palavra significa “passagem”, “caminho aberto”, e, no sentido financeiro, “recurso”). Poros se embriagou e adormeceu no jardim de Zeus. Na festa também se encontrava a deusa Pénia (que em grego significa “pobreza”). Pénia, para sair de sua *aporia* (“ausência de passagem”, “sem saída”, “sem recursos”), planeja ser engravidada pelo rico Poros. Deita-se ao lado do deus embriagado e é possuída por ele. Desse amor nasceu Eros, filho de Pénia, a pobreza, e de Poros, um pai rico, pleno de recursos.

Dessa maneira, segundo Diótima, Eros nasce da relação amorosa entre uma mãe pobre que vive na *aporia* e um pai rico que é *Poros*, isto é, a própria noção de “passagem”, a própria superação da *aporia*. Assim Eros, segundo Diótima, é aquele que está justamente na região intermediária entre o estado aporético da ausência de saber e o estado da plena sabedoria. Eros, no entanto, não seria, assim, como intermediário entre saber e não-saber, o mesmo que o saber que não se sabe? Acrescentaria esta revelação de Diótima algo à revelação anterior, aquela do oráculo de Delfos?

Se realmente, como o intermediário anterior, também Eros é

relativamente pobre de determinações, ele, ao contrário do mero saber que não se sabe, não poderia desembocar nem permanecer na mera quietude céptica. Pois Eros, o deus do amor, é muito mais a própria inquietude, ele é desejo (*epithymia*). Como afirma Diótima, “Eros é desejo de engendrar no belo”. Eros é um desejo que se encontra não somente nos homens e nas mulheres. Eros é um desejo que aparece também nos animais e em toda a natureza mortal. Eros é o desejo de preservação em si mesmo, o desejo de ser para sempre por meio do engendramento no belo. Toda a natureza mortal possui esse desejo da eternidade, todo o finito possui uma procura da infinitude e assim o impulso para aproximar-se da natureza divina.

Através de Eros os mortais se aproximam mais realmente da natureza divina. Ao satisfazer os desejos eróticos, desejando e engendrando em corpos belos, toda existência mortal se salva a si mesma. Se o envelhecimento fatal dos mortais arruína toda beleza e todos os predicados dos nossos corpos, graças a Eros engendramos um ser novo e, nos nossos filhos, deixamos atrás de nós um ser semelhante àquele que se esvai.

Dessa maneira, se Eros é um intermediário como o saber

⁴ *Daimon*, a partir do século VII a. C., era a palavra utilizada para designar certas divindades inferiores, uma espécie nascida de deuses mas que possuía diversas características humanas. Nesse sentido, utilizamos aqui *demoníaco*. A nossa palavra *demônio* origina-se na palavra grega *daimon*. O *daimon* grego da época clássica, no entanto, nada tem a ver com o nosso *demônio* (*diabo cristão*) e a palavra não possuía ainda um sentido pejorativo.

que não se sabe, ele não desemboca como este na quietude. Eros, ao contrário, é justamente o que inquieta com o sofrimento da sua paixão de mortal e com o seu desejo de imortalidade. Eros é justamente o que inquieta aquele que sabe que não sabe, é aquele que o arranca da sua quietude e infelicidade de não-sábio e o faz desejar a sabedoria eterna dos deuses.

Esses são alguns dos mistérios das coisas do amor (*tá erotiká*) ensinados pelos lábios de Diótima. Mas a iniciação perfeita nesses mistérios não está ao alcance de todos, pois exige um longo esforço e um trabalhoso percurso de ascensão. Como explica Diótima, começa-se desejando e amando os corpos sensíveis que aqui imediatamente nos aparecem como belos. Esses corpos são no entanto apenas degraus para a ascensão. Ama-se primeiramente um corpo, depois dois corpos, depois todos os corpos belos, ou seja, após um certo período, já aqui chega-se a uma certa idéia universal de beleza, mesmo no interior do sensível. Neste período, no cruzamento erótico dos corpos mortais engendram-se crianças.

Dos corpos ascende-se para a beleza das almas. Essa beleza se mostrará então mais preciosa que a do corpo e voltará

o amante para o aperfeiçoamento da sua alma e da alma que ama. Neste período engendram-se belas ações. O amante procurará seguir as regras melhores possíveis de conduta e realizar belas ações para que estas o imortalizem diante da alma amada.

Das belas ações a ascensão prosseguirá para os belos conhecimentos. Já não se trata de se imortalizar ao nível das práticas sensíveis dos homens. Entramos já aqui no nível das ciências, no espaço puro dos conceitos, estamos já na região das Idéias. Mas, segundo Diótima, a ascensão deve continuar até que dos múltiplos conhecimentos se chegue à ciência suprema do belo, aquela que conhece a Idéia mesma de belo, ou seja, o Belo em si e por si mesmo. É esta Idéia a que contém a imortalidade suprema e que irradiava a beleza a todo o universo.

Como se vê, aqui aparece revelado o esboço de um plano de ascensão em direção às Idéias. O plano possui diversos degraus e níveis fundamentais. Primeiro, partindo da plataforma e pressuposto para toda ascensão, o saber que não se sabe, inicia-se o processo através do desejo das coisas sensíveis. Quando a partir destas se atinge certa universalidade, passa-se dos belos corpos às belas almas

e destas às belas ações. Esses degraus estariam ainda no interior da região sensível e seriam inseparáveis dos desejos e das ações humanas, mas serviriam como patamar para a próxima elevação. Já o próximo nível é, no entanto, aquele das belas ciências. Ao atingir-se esse nível começamos a entrar na região realmente do inteligível, ou seja, o domínio já liberto, ao menos em parte, das transformações e volubilidade do mundo sensível. Neste nível começamos realmente a possuir um conhecimento com um conteúdo realmente universal. No entanto, ainda é necessário continuar a ascensão até o patamar da ciência suprema, a ciência das Idéias puras, onde se atinge o verdadeiro saber e conhecimento, aquele que funda com sua luminosidade e beleza todo o percurso anterior e supera dialeticamente as imperfeições de todos os domínios precedentes.

Como se vê, agora Sócrates parece vislumbrar o caminho para superar o abismo entre as coisas sensíveis e as Idéias, agora Sócrates parece em condições de solucionar os paradoxos do velho Parmênides referentes à participação. Através desses dois intermediários, o saber que não se sabe e Eros, é possível agora sair da *aporia*, é possível recomençar

os diálogos. Sócrates resolverá o problema da participação entre os dois mundos? Sócrates conseguirá realizar a ascensão até o ponto mais belo e superior do universo?

Os sofistas e os belos jovens

Por volta de 434 a. C., aproximadamente, portanto após cerca de dezesseis anos de silêncio aporético, recomeçam de fato os *Diálogos*. Os diálogos dessa fase serão a clara aplicação da dialética derivada daqueles dois intermediários. Sabendo-se que não se sabe se irá à caça dos belos corpos.

Sofistas e adolescentes se alternarão como interlocutores de Sócrates. São dessa fase diálogos como *Protágoras*, *Hípias Menor*, *Eutidemo*, todos sendo discussões com sofistas, e diálogos como *Lysis*, *Alcibíades* e *Cármides*, nos quais os interlocutores são belos adolescentes.

Os sofistas, contradizendo-se diante das questões socráticas, serão destruídos no seu falso saber através da potência negativa do saber que não se sabe. A dialética socrática dessa fase, aparentemente, não terá nenhum conteúdo positivo, já que tratará apenas de arrastar os que se dizem sábios à multiplicidade de proposições contraditórias.

Por exemplo, ao dialogar com o célebre sofista Protágoras, Sócrates, que no início da discussão negava que a virtude pudesse ser ensinada, ao final do diálogo passa para a posição contrária, aquela de que a virtude podia ser ensinada; Protágoras, que dizia ensinar a virtude, ao final do diálogo, também mudando de posição, defende que a virtude não é ciência e, portanto, que não pode ser ensinada. Os interlocutores trocam assim de posição no decorrer do diálogo e nada se avançou. O diálogo seria assim o que se costuma chamar um "diálogo aporético", ou seja, sem qualquer resultado positivo. No entanto, para o próprio Sócrates o diálogo teve um conteúdo afirmativo: a confirmação da potencialidade negativa do saber que não se sabe.

Já nos diálogos onde os interlocutores são belos jovens, o

saber que não se sabe é voltado contra estes, eles são envergonhados, reconhecem o seu não-saber e assim são reduzidos pela dialética erótica.

Por exemplo, no diálogo *Lysis* a dialética erótica mostra-se uma verdadeira arte de sedução e Sócrates exibe-se como o seu mestre. Conversando com o apaixonado Hipotales, lhe diz: "É inútil que me digas se amas ou não; eu sei que tu amas e que estás nos primeiros passos na rota do amor". E mostrando-se como sábio nas coisas do amor, acrescenta: "Para todas as outras coisas, sou medíocre e de poucos recursos; mas está em mim uma espécie de dom dos deuses e sei reconhecer ao primeiro olhar aquele que ama ou é amado".

Hipotales está apaixonado por Lysis, escreve-lhe versos elogiosos e não consegue conquistá-lo⁵.

Sócrates então observa: "Quem é sábio nas coisas do amor, caro amigo, não vangloria o amado antes de tê-lo conquistado". Pois, adverte ainda Sócrates, quanto mais os jovens se vêem celebrados e elogiados, mais se tornam orgulhosos e difíceis. Elogiar o amado antes de tê-lo seduzido, compara Sócrates, é como um caçador que começasse a sua caçada assustando a sua presa e tornando assim a sua caça mais difícil.

Hipotales, convencido, então, da sabedoria erótica de Sócrates, quer que o mestre lhe indique o que é preciso fazer para ganhar o favor daquele que se ama. Conselhos gerais, no entanto, não são fáceis nesta temática e, por isso, explica Sócrates, a melhor forma seria se Hipotales assistisse um diálogo entre ele e seu amado. Sócrates vai conversar com Lysis. Hipotales assiste a tudo escondido, sem que o amado o veja.

Sócrates leva a conversa para a noção de "amizade" e, através de suas perguntas, vai cercando Lysis. Este, pouco a pouco, vai admitindo nas respostas que para possuir amigos é necessário ser sábio, pois aquele que nada sabe não possui qualquer utilidade para os outros. Sócrates demonstra-lhe que sem ser sábio não terá nenhum amigo

e jamais poderá orgulhar-se de si mesmo. O jovem Lysis, reconhecendo o seu não-saber e a sua necessidade de aprender, vai humildemente concordando com todas as conseqüências das perguntas socráticas. Então, Sócrates, vendo-o assim humilhado, diz que voltou os olhos para Hipotales, que permanecia escondido entre os outros ouvintes, e teve vontade de lhe dizer: "Eis aí, Hipotales, a verdadeira maneira de falar a quem se ama; é preciso rebaixar e diminuir seu mérito, ao invés de o admirar boquiaberto e o adular como fazes".

Como se vê, a dialética erótica no *Lysis* manifesta-se como uma verdadeira técnica impiedosa de sedução. Dessa mesma maneira sedutora Sócrates conversará com outros jovens, com a bela Teódota e com todos os corpos que lhe parecessem belos. Provavelmente, já então se casara com Xantipa e começara a engendrar filhos. Afinal, não dissera Diótima que eram necessários um, dois, vários corpos para ultrapassar os degraus sensíveis, para atingir um novo patamar e assim continuar o caminho sempre ascendente em direção das Idéias?

Sócrates, portanto, apenas seguia obedientemente as palavras da sacerdotisa. Chegará o

⁵ As práticas homossexuais eram extremamente difundidas e consideradas "normais" na Atenas do século V a. C. Somente isto explica a freqüência com que são comentadas nos textos da época e nos próprios diálogos de Platão. No entanto, nos círculos socráticos parece ter havido a rejeição dessas práticas como sendo "contra a natureza". O próprio discurso de Diótima (significativamente, uma mulher, que se contrapõe aos outros discursos de *O banquete*) aponta a prática erótica (dialecticamente) como um engendramento no *outro* e não no *mesmo* (*homo* em grego), como uma procura do que não se possui, como uma prática da *diferença* e não da *mesmidade*. Significativamente também, em *A República* se propõe para as mulheres uma educação igual à dos homens, assim como a destruição da família patriarcal-"edipiana". Inclusive em *As leis*, último diálogo de Platão, ocorre a condenação aberta da homossexualidade. Também na doxografia de Diógenes, o Cínico, aparecem várias condenações do caráter "afeminado" dos homens atenienses.

dia, no entanto, que, superando o amor do corpo, Sócrates se elevará até o amor da beleza da alma e sairá à procura das belas ações.

O SABER DE SI E O DEVER-SER

O espelho de Alcibíades

O diálogo *Alcibíades*, que marca um novo degrau na ascensão socrática, supostamente deve ter ocorrido por volta de 432 a. C., antes da campanha de Potidéia, onde inclusive Sócrates salvou a vida de Alcibíades. Nesta época Sócrates tinha cerca de quarenta anos e Alcibíades, seu interlocutor, aproximadamente vinte anos.

Segundo conta a tradição, Alcibíades era um jovem extremamente belo, corajoso e talentoso, filho da aristocracia ateniense, tinha como tutor o próprio Péricles e aparecia, portanto, como grande esperança para a sua cidade. Realmente, no futuro, se destacará na história grega, mas não na direção esperada por Sócrates.

Neste diálogo, inicialmente, apenas se repetirá o mesmo processo do *Lysis*. Sócrates logo conduz o jovem Alcibíades a uma série de contradições, envergonha-o e convence-o de que não sabe mais o que diz. Até aqui a conver-

sa se desenvolve portanto como um diálogo "sedutor", mas eis que, em certo momento, se introduz um novo elemento fundamental: o *conhece-te a ti mesmo*. O preceito delfico será aqui desenvolvido.

Mostra Sócrates que conhecendo-nos a nós mesmos ficaremos em condições de saber cuidar de nós mesmos, o que não poderemos saber se nos desconhecemos. A partir então da necessidade e da importância de conhecermo-nos a nós mesmos começa-se a investigar o que é o *ser em si do homem*. O ser em si do homem não são as suas roupas, os seus atributos acidentais, não é nem mesmo o seu corpo. O ser em si do homem é a sua alma, a sua *psiqué*.

Diante disso, quando os homens de maneira verdadeira dialogam, são as almas dos homens que falam entre si. "Não é ao teu rosto", afirma Sócrates "que eu falo, mas ao Alcibíades em si mesmo, isto é, à tua alma." Mas, de que forma conheceremos o *em si* claramente? Se conhecermos o *em si* nos conheceremos a nós mesmos e atingiremos os verdadeiros segredos do preceito delfico.

O caminho para esse conhecimento se esclarece com uma analogia a respeito dos olhos. Suponhamos, diz Sócrates, que o

preceito delfico se dirigisse aos nossos olhos como se eles fossem pessoas e lhes ordenasse que eles se olhassem a si mesmos. Ora, como os olhos poderiam olhar a si mesmos? Os olhos precisariam de um objeto *externo* a eles, um objeto através do qual pudessem se olhar a si mesmos de maneira refletida. Esse objeto seria ou a água de um lago, ou qualquer superfície lisa e brilhante que lhes servisse de espelho.

Lembra Sócrates, no entanto, que os próprios olhos possuem algo similar a um espelho, as pupilas. Estas, como um espelho, refletem o rosto de quem as olha. Assim, os olhos se vêem a si mesmos quando olham em outros olhos e podem dessa maneira se conhecer a si mesmos em outros olhos. Da mesma forma, a alma para conhecer-se a si própria deve olhar outra alma. Uma alma servirá de espelho para a outra alma. Uma alma sendo o espelho da outra, ambas atingirão o conhecimento de si. Esse conhecimento será ao mesmo tempo reconhecimento, reconhecimento reflexivo através da alma do outro.

Nesse diálogo das almas, diálogo da alma de Sócrates com aquela de Alcibíades, chega-se ao conhecimento de si mesmo, ao *saber de si*. Surge então, com o sa-

ber de si, o primeiro saber que não é mero saber que não se sabe. Na profundidade de si mesmo, surge o primeiro saber realmente afirmativo, o primeiro real vislumbrar da luz superior do mundo inteligível.

Com o *saber de si* ter-se-ia ultrapassado assim o saber meramente negativo, aquele do *saber que não se sabe*. Ao mesmo tempo, com o saber de si ter-se-ia ultrapassado a dialética da sedução erótica dos corpos. Agora, com o saber de si, a dialética socrática não era mais a mera contrariedade que atormentava os sofistas e nem tampouco a sedução erótica que conquistava os belos corpos e que engendrava, na melhor das hipóteses, crianças. Com o *saber de si* ter-se-ia chegado a um engendramento não no corpo de Alcibíades, mas, sim, em sua alma.

Sócrates tornava-se um verdadeiro mestre espiritual, não apenas um duvidoso mestre da contradição e da sedução. Sócrates passava a ter um saber verdadeiro e afirmativo, passava, ao menos aparentemente, a ter verdadeiros discípulos, verdadeiros seguidores que também estavam dispostos a tentar a difícil ascensão até a idéia suprema de Belo. Alcibíades promete que a partir desse dia seguirá Sócrates fielmente e se aplicará em realizar ações justas. Sócrates,

por outro lado, como diz ele próprio ao final do diálogo, teria engendrado um amor alado na alma de Alcibiades. Levantará vôo tal amor?

O saber dogmático

Este novo saber, o saber de si, se manifestará de maneira clara nos diálogos seguintes. O *Górgias*, diálogo que ocorreu supostamente por volta de 427 a. C., mostra já um novo Sócrates, um Sócrates convicto do seu saber.

Górgias, um dos mais célebres sofistas da época, visitava naquela ocasião a cidade de Atenas e aparece neste diálogo acompanhado pelos seus discípulos, Polos e Cálicles. Aparentemente esta cena seria similar àquela do *Protágoras* ou de qualquer diálogo anterior em que Sócrates tinha enfrentado algum sofista. Não é, na verdade, o que ocorre. Agora estamos diante de um Sócrates que possui um saber afirmativo. Defende esse saber e entra em choque com seus interlocutores de maneira veemente.

Agora, para Sócrates, não se trata mais de apenas fazer com que seus interlocutores caiam em contradição e assim mostrar que nada sabem. Agora, nesta nova dialética, Sócrates já não acompanha mais as mudanças de posição

dos sofistas, como ocorreu, por exemplo, no *Protágoras*. Como vimos, nesse diálogo Sócrates trocava de posição ao final do diálogo (Protágoras defendia inicialmente que a virtude podia ser ensinada e depois, ao final, é Sócrates que passa a defender essa posição). Agora, não se trata mais de apenas contradizer os sofistas, mas, sim, também e principalmente, trata-se agora de expor e afirmar um saber.

Sócrates agora vence seus interlocutores, mas não apenas porque sabe que não sabe, agora vence os seus adversários porque sabe o saber de si. Sócrates possui agora realmente esse saber e é com esse saber que cerca os sofistas e tenta determinar de maneira precisa a destruição do discurso retórico desses que, para ele, agora são apenas pseudo-sábios, falsos mestres, produtores de imagens enganosas.

Agora o saber de si desenvolvido manifesta-se como dever, como retidão moral, como *dever-ser*. Isto é, Sócrates exige que todo discurso, ato, obra ou vida devam ser fundados no saber de si, ou seja, no conhecimento do *em si* de cada coisa, na *reflexibilidade* de cada coisa. Um ser sem reflexão, sem o exame de si mesmo é agora, para Sócrates, um ser inessen-

cial e que deve por isso mesmo ser negado. Todos devem comparecer diante do tribunal do saber de si.

Tudo o que não expressa o saber de si, tudo que não se voltou sobre si mesmo, é algo que não possui a razão de si mesmo, e aquele que não possui o saber de si é similar aos olhos que jamais se contemplaram em outros olhos, ou às almas que jamais dialogaram verdadeiramente com outras almas. Todos que não se conhecem assim a si mesmos são seres inessenciais e, exatamente por isso, devem ser negados, devem ser dissolvidos em sua inessencialidade e mostrados como não-ser, como nada. O saber de si assume características de imperativo moral, transforma-se em saber dogmático.

Sócrates já não será mais tolerante com seus interlocutores. Na instância mesmo formal, outro Sócrates se manifestará. Por exemplo, logo no começo do diálogo, interrompe e desqualifica Polos como interlocutor, nega-se a dialogar com esse discípulo de Górgias, dizendo que, pelas breves palavras pronunciadas, já percebera que Polos era exercitado muito mais na arte da retórica do que na arte do diálogo.

Tomando o lugar de Polos, assume a discussão o próprio célebre Górgias. Sócrates então,

sem que Górgias tenha feito qualquer longo discurso, já o adverte, perguntando: "Consentirás tu, Górgias, a prosseguir o diálogo da maneira que começamos, por perguntas e respostas, guardando para outra ocasião esta amplitude de discursos por onde Polos tinha começado?" E sem que Górgias tenha sequer respondido, acrescenta imperativamente: "Mas se-jais fiel à tua promessa e respondi a minhas questões com brevidade". Górgias, docilmente, concorda com as regras exigidas e diz que fará o possível para cumprir o que se lhe pede. Sócrates então reafirma as suas exigências: "É isto do que tenho necessidade, Górgias; fazei portanto que possa admirar este aspecto do teu talento, a brevidade; a amplitude será para uma outra vez".

Como se vê, Sócrates agora, desde o início, estabelece regras rígidas para o diálogo. Proíbe os longos discursos, característicos dos sofistas, antes mesmo que eles se manifestem. Sabe-se que por meio das longas respostas os sofistas costumavam escapar aos ardis das perguntas socráticas e driblar assim as suas próprias contradições. Agora Sócrates exige que prevaleça, desde o início, o seu método de conversa, o diálogo, e um diálogo de argu-

mentos breves, perguntas e respostas curtas. No entanto, paradoxalmente, durante este diálogo, será o próprio Sócrates que quebrará de maneira mais freqüente as regras estabelecidas por ele mesmo, as regras da brevidade.

Na primeira parte do diálogo, quando o interlocutor é Górgias, apesar do sofista respeitar pacificamente as regras estabelecidas, Sócrates por cinco vezes se estende nas suas colocações, desrespeitando assim as suas próprias regras. Na segunda parte do diálogo, quando Polos, revoltado com o andamento da discussão, volta a intervir, Sócrates lhe diz que o aceita novamente no diálogo, mas com uma condição: "É preciso Polos frear esta amplitude de discursos com a qual já tinhas começado a nos deslumbrar". Polos, indignado, se queixa: "Como? Eu não teria o direito de falar tanto quanto me agrada?" Sócrates lhe diz que sim, que ele pode falar quanto quiser, pois em Atenas existe a liberdade da palavra; mas, acrescenta Sócrates, se "você insistir em longos discursos, eu também tenho o direito de ir embora sem escutá-los".

Ora, mais uma vez, será Sócrates que se estenderá com longos discursos. Uma das suas intervenções é, de fato, tão longa que ele se sente na obrigação de justifi-

car-se: "Talvez seja uma inconseqüência", diz Sócrates, "eu que te proíbi os longos discursos, ter me estendido tão longamente. Mereço, no entanto, ser desculpado, pois quando falei brevemente, não me compreendestes; não sabias nada concluir de minhas respostas e era necessário te dar explicações".

Na terceira parte do diálogo, Sócrates dialogará com Cálicles, personagem célebre pela violência com que atacou as posições socráticas e suas regras morais. Cálicles, ao contrário de Górgias e Polos, realmente não respeitará as regras dialógicas de Sócrates e se estenderá longamente em algumas intervenções. No entanto, será arrastado por Sócrates facilmente a uma multiplicidade de contradições e, logo depois, não quer mais nem responder as indagações. Cálicles e os outros personagens transformam-se apenas em ouvintes e Sócrates, do interior do dogmatismo do saber de si, termina o diálogo discursando um longo monólogo.

Realmente, estamos diante de outro Sócrates e não somente na instância formal. Se antes os outros se colocavam como sábios e Sócrates apenas perguntava, procurando verificar o suposto saber dos seus interlocutores, agora ele próprio possui um saber, o saber de si. Por isso mesmo, trocan-

do de papéis com seus interlocutores, agora ele próprio, enquanto sábio, não só faz longas intervenções, como também assume o papel de responder em vez de perguntar. Por exemplo, conversando com Polos, será este que perguntará e Sócrates que responderá, expondo com o seu saber de si a inessencialidade da retórica, a arte ensinada por Górgias.

A retórica como simulacro da justiça

Agora Polos perguntará e Sócrates responderá. Logo no início desta nova parte do diálogo, Sócrates já define a retórica como uma *empeiria*, ou seja, uma ação sem rigor, baseada meramente na experiência. Mas Sócrates se aprofundará na determinação da retórica e, assim, na determinação, em geral, do que é algo *inessencial*, ou seja, algo que não possui a reflexibilidade do saber de si.

Depois de definir a retórica como uma *empeiria*, uma ação sem rigor, passa a perguntar que tipo de coisa produz essa ação. Qual a produção que visa a retórica? Chega-se à conclusão de que a retórica visa a produção do agrado e do prazer. Compara então a retórica com outro tipo de atividade que lhe seria bastante similar: a

culinária. Esta, como aquela, não é uma ciência (*epistême*) e nem mesmo uma arte (*tékne*). Ela também é uma *empeiria*, constitui-se enquanto um certo tipo de atividade somente a partir de uma série de tentativas e experiências. Também a culinária, como a retórica, visa produzir agrado e prazer. Ambas são parte de uma mesma prática, a prática da adulação (*kolakeía*).

Desta prática parasitária, a adulação, participam também, além da retórica e da culinária, duas outras atividades similares: a cosmética e a sofística. Todas essas atividades vinculadas à adulação caracterizam-se, segundo Sócrates, por serem cópias grosseiras ou simulacros das atividades verdadeiras.

As atividades verdadeiras ou verdadeiras artes são umas voltadas para o corpo e outras voltadas para a alma dos homens. As voltadas para o corpo são a ginástica e a medicina. As voltadas para a alma são a legislação das cidades (*nomothetiké*) e a justiça (*dikaiosyne*). Essas quatro atividades são verdadeiramente artes e não *empeiria*. As do corpo relacionam-se com as da alma: a legislação está para a ginástica assim como a justiça está para a medicina. As quatro, a partir do conhecimento reflexivo dos seus objetos, visam produzir o melhor tanto da alma

como do corpo. As quatro harmonizadas permitem que tanto o corpo como a alma se conheçam a si mesmos, atinjam o ser do seu saber de si, e assim o pleno desenvolvimento da totalidade, a idéia suprema de beleza.

Ora, contrariamente a essas, estão as atividades comandadas pela prática da adulação. A prática da adulação, percebendo aquela beleza atingida pelas verdadeiras artes, do fundo da sua mediocridade, ardidamente, também se divide em quatro atividades e assim se insinua tentando criar rivais para aquelas.

As atividades rivais comandadas pela adulação são assim simulacros, isto é, são cópias grotescas que simulam atingir as qualidades que as verdadeiras artes realmente atingem. Para substituir a arte da ginástica que cria um corpo forte e belo, a adulação inventou a cosmética; esta ensina a produzir efeitos similares aos da ginástica através de roupas especiais, enchiamentos, tintas e outros apetrechos. Para substituir a medicina que cria um corpo sadio, a adulação inventou a culinária; esta ensina a produzir tortas, bolos e alimentos saborosos que abrem o apetite mesmo dos doentes. Para substituir a legislação, arte que cria a igualitária distribuição da parte que a cada

um cabe nas cidades, a adulação inventou a sofística; esta ensina como sempre se apossar impunemente da maior parte. Para substituir a justiça, a ciência filosófica que conhece a própria Idéia de Bem, a adulação, finalmente, criou a retórica; esta ensina a falar de maneira fascinante, a impor a aparência como essência, a imagem como Ser e a demonstrar de maneira convincente qualquer coisa, mesmo e até que o justo é o injusto.

Essas atividades comandadas pela adulação são assim simulações que aparentam visar o melhor do corpo e da alma, mas não conhecem os seus objetos em si e por si mesmos, não os conhecem de maneira essencial, não são capazes de relacionar cada um dos seus fenômenos a uma causalidade e dar assim a razão, o *lógos* do corpo e da alma.

Dessa maneira, essas atividades não são realmente artes, não possuem uma racionalidade, um *lógos*. Elas são, na verdade, irracionais. Irracional é o que é uma *a-logia*, isto é, aquilo que não participa da razão, do *lógos*; aquilo que age sem razão, sem fim, sem plano, sem saber por que faz o que faz, uma nau sem piloto, um barco arrastado pelos ventos. Como explica Sócrates, uma ação irracional, uma *a-logia*, é agir sem reflexão,

"não tendo *nous*", isto é, não tendo espírito, não tendo pensamento ou, se quisermos, não tendo a causa interna e imanente que de maneira livre movimenta do próprio interior um determinado ser.

Em poucas palavras, uma ação irracional é aquela que não possui o saber agora atingido por Sócrates, o saber de si mesmo. Sócrates, convicto do saber de si, pratica assim a negatividade do seu *dever-ser*. Mostra que a retórica, como qualquer atividade, se não submetida ao saber de si, *deve ser* negada, *deve ser* denunciada por sua inessencialidade. Górgias, Polos e finalmente Cálicles são reduzidos ao silêncio pela negatividade socrática.

O julgamento dos mortos

Ao final do diálogo *Górgias* não temos mais interlocutores, mas, sim, apenas ouvintes. Sócrates pronuncia um monólogo. Narra o mito do julgamento dos mortos e sustenta que é esse o verdadeiro julgamento ao qual se submetem todos os seres humanos.

Zeus teria nomeado como juízes desse tribunal aos seus filhos Radamante, Aiakos e Minos. Estes julgariam os mortos sem saber quem eles eram, sem se importar se o réu havia sido um príncipe, um tirano ou

mesmo o imperador da Pérsia. Se os juízes constatassem, no entanto, que a alma do réu estava repleta de marcas impressas pelos perjúrios e injustiças cometidas durante toda a sua vida, se a sua alma estivesse deformada pela mentira, pela vaidade, pelo orgulho e pela preguiça, fosse quem fosse, seria conduzido à prisão para sofrer os castigos que lhe coubessem. Os maiores criminosos, que em geral surgem entre os tiranos, os reis, os chefes de cidades, sofriam suplícios eternos e ficavam como exemplos para todos os que chegavam ao reino dos mortos, o Hades.

Quando, no entanto, algumas vezes aparecia uma alma que tivesse vivido no caminho da verdade, alguém que não tivesse se dispersado na agitação estéril, alguém que tivesse se ocupado do saber de si mesmo, quando chegava uma alma com esses traços de pura beleza, este ser, na maioria das vezes um filósofo, seria conduzido às Ilhas dos Bem Aventurados.

Agora o saber de si transformado em *dever-ser* moral apenas demonstra dogmaticamente os seus ensinamentos e não precisa mais de interlocutores. "Deixa que te desprezem", diz Sócrates, "que te tratem de insensato; que os humanos te apliquem o supremo castigo; não te perturbes; não provarás

nenhum mal se és um homem verdadeiramente honesto e aplicado ao exercício da verdadeira virtude."

Mas o pregador moral do dever-ser individual, da prática da virtude privada, não avançará o seu horizonte até o domínio da política? Ao criticar todas as atividades dos homens e particularmente dos políticos, tão influenciados pela sofística e pela retórica, Sócrates como pregador moral não estaria já avançando para o domínio do dever-ser político? Realmente, como diz Sócrates ainda neste diálogo: "Creio ser um dos raros atenienses, para não dizer o único, que cultiva a verdadeira arte política e o único que coloca esta arte em prática".

Transformar-se-á o pregador do dever-ser moral em pregador do dever-ser político? Essa possibilidade já começa a ser vislumbrada ao final do diálogo *Górgias*, e desta maneira profetiza Sócrates: "Quando tenhamos conjuntamente praticado de maneira suficiente este exercício moral, poderemos, se nos parecer útil, abordar a política".

A teoria mítica da reminiscência

No entanto, era ainda cedo para o dever-ser político. As Idéias, ainda que já vislumbradas, permaneciam envoltas em enigmática nebulosidade. Se, realmente, Sócrates

já possuía um saber afirmativo, o saber de si, se a partir deste se manifestava a força de um dever-ser dogmático, em que medida este saber de si mesmo e esta negatividade do dever-ser moral permitiam o acesso ao conhecimento das verdadeiras Idéias, as formas puras libertas de todo domínio do sensível? Como chegar efetivamente até as próprias Idéias? E ainda que se tenha, eventualmente, chegado a elas, como reconhecê-las?

Sócrates, mais uma vez, para solucionar essas novas dificuldades, enveredará por um caminho mítico. Explica a Mênon que, conforme os ensinamentos de diversos sacerdotes, sacerdotisas e poetas, a alma do homem é imortal. Sendo imortais, as almas muitas vezes teriam viajado entre este reino terrestre e o reino dos mortos, o Hades; muitas vezes teriam renascido e morrido em diversos corpos. Durante essa infinitude de tempo teriam contemplado já todas as coisas, mesmo as mais belas, e teriam assim tudo aprendido. Porém, infelizmente e de maneira irremediável, no decorrer dessas diversas viagens das almas, esse imenso saber sempre desaparece e se perde no esquecimento.

Continuando a sua explicação, Sócrates diz que a natureza inteira seria homogênea, isto é, que a natureza inteira teria uma mesma

gênese comum, apesar das múltiplas diferenças que posteriormente se desenvolveram. Diante disso, nada impede que os homens tenham, às vezes, alguma recordação mais fundamental; uma recordação desse tipo é o que os homens chamam "saber" (*máthesis*). Ora, sendo homogênea a natureza inteira, a partir de uma só dessas recordações é possível, pouco a pouco, chegar à lembrança de todas as coisas esquecidas. Para a realização desse processo, diz Sócrates, basta ser corajoso e tenaz na investigação.

Essa recordação é possível pois, explica Sócrates, toda investigação, toda aprendizagem, todo saber nada mais seriam do que uma reminiscência (*anamnesis*), um tirar do esquecimento, um trazer de volta para a memória. Assim, através da teoria da reminiscência se explicaria como podemos chegar efetivamente até o conhecimento das Idéias. Esse conhecimento seria, portanto, na verdade, o reencontro das Idéias através da memória, o reencontro das Idéias uma vez já contempladas e hoje esquecidas.

Isso explicaria, por exemplo, como o escravo de Mênon, neste diálogo, apesar de jamais ter estudado matemática, fora capaz de demonstrar um teorema de geome-

tria. Com as perguntas de Sócrates o escravo despertara do seu esquecimento. Todo ensino seria, na verdade, algo similar. Ensinar não seria, portanto, "colocar conhecimentos em alguém", ou, como dirá Sócrates, posteriormente, no diálogo *A República*, "colocar a visão nos olhos de um cego". Ensinar não é colocar nenhuma matéria em alguém, mas, sim, ensinar seria sempre apenas esse despertar interno, esse acordar o conhecimento imaneente que permanece adormecido.

A teoria da reminiscência, apesar do caráter mítico, parece ser bem a consequência direta do saber de si. Se toda investigação e todo saber é apenas uma reminiscência, é porque toda investigação é um voltar-se para si, é porque todo saber é antes de tudo saber de si, um contemplar a profundidade de si mesmo, é um conhecer-se a si mesmo.

Agora, com a teoria da reminiscência, todas as formas poderão ser recordadas e reconhecidas. O caminho da ascensão se completou. Bastaria seguir esse método e repetir essas experiências de Sócrates para que qualquer homem atingisse a contemplação das Idéias? Ou, ao contrário, seria esse método um caminho particular de Sócrates e assim limitado às suas próprias experiências?

A SUBJETIVIDADE DO SABER SOCRÁTICO

O questionamento do caminho

Para o aprofundamento das questões colocadas neste momento da trajetória socrática, recordemos as experiências que permitiram a Sócrates ascender até a região das Idéias. Vimos que Sócrates percorreu as seguintes fases:

1. Encontro com Anaxágoras; abandono das explicações naturalistas de causalidade e procura do que é o melhor para cada coisa; pergunta pelo que é o Belo em si e o Bom em si; crença na existência das Idéias.

2. Encontro com Parmênides; reconhecimento da contradição entre as Idéias e as coisas sensíveis; dificuldades a respeito da participação dessas duas regiões; *aporia*, não-saber, a experiência do silêncio.

3. Revelação délfica: Sócrates designado o mais sábio dos homens; saber que não se sabe como saber; a refutação dos que se dizem sábios.

4. Revelação de Diotima: Eros como impulso que leva do sensível ao inteligível; a sedução dos belos jovens.

5. Encontro com Alcibiádes; reconhecimento de si mes-

mo na alma do outro; o saber de si; começo da interiorização.

6. O dever-ser; todos os atos devem passar pelo tribunal do saber de si; interiorização dos atos como moral; o pregador dogmático.

7. O aprofundamento do saber de si; teoria da reminiscência; as Idéias como recordação do saber das outras vidas.

A ascensão individual de Sócrates teria agora se completado. Terminava agora o longo percurso de formação individual, um percurso que, conforme a narração dos *Diálogos*, teria se estendido por aproximadamente trinta anos (de 450 a 420 a. C.). Porém, enquanto resultado da ascensão meramente *individual*, enquanto um resultado das suas experiências *pessoais*, até que ponto o seu saber, ele também, não permanecia preso ao caráter individual, pessoal e assim *subjetivo* desse percurso? Poderiam outros homens percorrer esse mesmo percurso? Outros poderiam também chegar ao conhecimento das Idéias? Outros poderiam também participar dessa sabedoria socrática?

Se os interlocutores de Sócrates, como Górgias, Polos, Cálicles, Mênon e tantos outros, realmente se calavam agora diante do seu saber inspirado, até que pon-

to realmente *acreditavam* nesse saber? Se vários jovens, desde Alcibiádes, haviam sido discípulos de Sócrates, até que ponto *participavam* realmente do seu saber? Até que ponto o sábio Sócrates *ensinava* realmente alguma coisa? Até que ponto o "sábio" Sócrates não se confundia agora com os outros que se diziam "sábios", o "sábio" Górgias, o "sábio" Protágoras e os outros "sábios" sofistas?

Essas eram perguntas que certamente estavam presentes, já nessa época (por volta de 420 a. C.), para os atenienses. Há pouco tempo havia sido encenada a peça *As nuvens* de Aristófanes. Seria Sócrates realmente apenas mais um falso sábio? Seria Sócrates apenas mais um sofista? Estas dúvidas reaparecem em *O banquete*, cuja cena ocorreu em 416 a. C., na célebre festa de Agatão.

A festa de Agatão

Este célebre banquete ocorreu num dia de 416 a. C. Na véspera, o poeta Agatão havia vencido um festival poético e fora aclamado pela multidão, cerca de 30.000 pessoas estavam presentes. No dia seguinte, em jantar privado, na sua casa, rodeado somente dos amigos, comemorava Agatão a sua vitória. Conhecemos os detalhes

deste banquete graças a Aristodemo que lá esteve e que posteriormente narrou aqueles acontecimentos a Apolodoro; deste último, a narração provavelmente chegou a Platão, que escreveu o célebre diálogo *O banquete*.

Aristodemo, naquela época, era um fervoroso discípulo de Sócrates, andava descalço e vestia-se pobremente como seu mestre. Eis que, nesse dia, surpreendentemente, encontra Sócrates banhado e calçando sandálias. Pergunta-lhe então Aristodemo aonde ia assim tão belo. Confessando-lhe Sócrates que vai ao jantar na casa de Agatão, ainda acrescenta, "me embelezei assim a fim de ir belo à casa de um belo".

Sócrates pergunta se Aristodemo não quer também comparecer. Este se queixa de que não foi convidado e afirma que não comparecerá sem convite à festa de um personagem tão ilustre. Sócrates insiste e Aristodemo finalmente concorda, mas ainda acrescenta temeroso: "Já que me levas, vê então o que deves dizer por mim, pois não concordarei em chegar sem convite, mas sim convidado por ti". Sócrates lhe diz que não se preocupe, pois no caminho decidirão o que vão falar.

No entanto, no meio do trajeto, Sócrates começa a voltar-se

para si mesmo, é tomado pelas suas reflexões e, imerso na sua subjetividade, vai ficando para trás. Aristodemo, certamente, preocupado com o problema do convite, quer esperá-lo, mas Sócrates ordena-lhe que continue. Aristodemo, finalmente, chega à casa de Agatão e, a porta estando aberta, antes que possa recuar, é conduzido por um servo até a sala do banquete, onde todos já estavam para começar a comer.

Agatão, o dono da festa, ao vê-lo, desculpa-se por não tê-lo convidado, justifica-se brevemente e pergunta-lhe por Sócrates. Como narra o próprio Aristodemo: "Voltando-me então, em nenhuma parte vejo Sócrates a me seguir; disse-lhe eu então que vinha com Sócrates; que fora por ele convidado ao jantar". Porém, Agatão insiste a respeito de Sócrates: "Mas onde está esse homem?" Aristodemo, provavelmente envergonhado, se justifica novamente: "Há pouco ele vinha atrás de mim; eu próprio pergunto espantado onde estará ele".

Onde estava Sócrates? Como descobre um servo que foi mandado para investigar, Sócrates estava meditando parado em frente da casa e se recusava a entrar. Esta constatação pelo menos confirmava a justificativa do pobre Aristodemo que, afinal,

sem convite chegara ao jantar. Mas confirmava também, pela primeira vez nesta noite, quão duvidoso e subjetivo era ainda o saber socrático. Podiam os discípulos, como Aristodemo, confiar cegamente nesse mestre? Os discípulos podiam aprender realmente algo com esse mestre tão imerso em si mesmo?

Essas dúvidas já pairavam sobre o saber socrático e o próprio Sócrates, quando finalmente chega ao jantar, apenas confirmará a incerteza da sua sabedoria. Conversando durante o jantar dirá que a sua própria sabedoria é "duvidosa como um sonho", não podendo ser comparada àquela de Agatão, que brilhara no dia anterior diante de 30.000 gregos. Seria mera ironia a observação socrática? Na verdade, realmente não se manifestara com mais força e com mais brilho a sabedoria do poeta vencedor? Não fora esta aclamada por toda a cidade reunida? Quem testemunharia pela sabedoria socrática?

A testemunha de Sócrates

Após o jantar, para organizar a festa, surge a proposta de Erixímaco: cada um dos convidados deveria fazer um discurso sobre Eros, o deus do Amor. Todos concordam com a proposta. Vários fa-

zem os seus elogios ao deus, inclusive Aristófanes, o autor de comédias, que está também presente na reunião. O último a falar é finalmente Sócrates, que recordará então os ensinamentos que ouvira anos atrás da sacerdotisa Diotima. Relembra o nascimento de Eros, toda a trajetória da ascensão e como, libertando-nos dos corpos sensíveis, chegaríamos finalmente ao Belo em si e por si mesmo.

Mas, eis que, logo que Sócrates terminara o seu discurso, se escuta um grande alarido festivo vindo da porta, vozes de homens gritando e o som de uma tocadora de flauta que os acompanha. Agatão pede imediatamente a um escravo que verifique do que se trata e recomenda que, caso os arruaceiros não sejam seus próximos, o melhor é dizer que a festa já terminara e que os convidados já haviam adormecido. Afinal, devido aos excessos do dia anterior, haviam combinado em manter a moderação e sobretudo em não abusar do vinho naquele dia.

No entanto, logo se ouve a voz de Alcibíades, completamente embriagado, gritando e dizendo que quer encontrar Agatão. Entra cam-

baleando na sala sustentado pela tocadora de flauta assim como por alguns dos seus companheiros. Traz na cabeça uma espécie de coroa feita de folhas e violetas, repleta de pequenas tiras. Já não é mais um jovem recém-saído da adolescência. Tem agora aproximadamente 35 anos e tornara-se um dos líderes políticos de Atenas.

"Varões", grita ele, "salve! Um homem completamente bêbado será admitido por vocês para partilhar do banquete? Ou será que precisaremos nos retirar após termos nos contentado de coroar a Agatão?" Depois de falar mais um pouco das suas intenções, entre estas, colocar a sua própria grinalda na cabeça de Agatão, exige



Uma flautista distrai os convivas no banquete.

uma decisão da platéia: "Bem, vamos! Chegou a hora da resposta. Eu coloquei minhas condições: eu devo entrar ou não? Sim ou não, vocês vão beber comigo?" Todos, cedendo, o aclamam de maneira unânime, o convidam a entrar e a tomar assento num dos leitos.

Agatão o chama e pede-lhe que se sente ao seu lado. Cambaleante, conduzido pelos seus companheiros, avança ao mesmo tempo que retira a grinalda para colocá-la em Agatão. Com as pequenas fitas cobrindo-lhe os olhos, não percebe Sócrates que estava sentado ao lado de Agatão; senta-se entre os dois. Os escravos vêm descalçar Alcibíades e eis que, virando-se, só então percebe Sócrates ali ao seu lado.

Exclama então: "Por Hércules! quem está aqui? Você, Sócrates? Você já está me espreitando de novo aí deitado, aparecendo de repente assim como era teu costume, onde eu menos esperava? E agora para que você veio? Por que foi exatamente aqui que você se recostou?" E ainda observa que Sócrates sentou-se não ao lado de Aristófanes ou de qualquer outro dos convidados, mas sim ao lado do mais belo dos presentes, o anfitrião da festa, Agatão.

Sócrates, brincando, se queixa e pede a Agatão que este

o defenda do ciúme de Alcibíades ou consiga a reconciliação: "O amor deste homem tornou-se para mim não um pequeno problema". E, recordando o passado, acrescenta: "Desde aquele tempo, com efeito, em que o amei, não posso mais dirigir nem o olhar nem a palavra a nenhum belo jovem, senão este homem, enciumado e invejoso, faz coisas extraordinárias, insulta-me e mal consegue conter a sua violência".

Alcibíades, também brincando, retruca que entre eles é impossível a reconciliação e ainda promete castigo futuramente pelo que Sócrates acabara de falar. No entanto, dirigindo-se novamente a Agatão, Alcibíades pede-lhe de volta a grinalda e coroa com ela a cabeça de Sócrates, pois, diz ele, este homem a merece mais, vence em argumentos sempre e não só ocasionalmente como Agatão o fizera ontem no festival. Recosta-se no leito e, em seguida, elege-se a si próprio o chefe da bebedeira. Vendo um balde de gelo de aproximadamente dois litros, manda enchê-lo e após entorná-lo exige que os outros, a partir de Sócrates, façam o mesmo. Testemunhará então Alcibíades a respeito da sabedoria socrática.

O duvidoso elogio

Erixímaco recorda como tinham procedido até aqui no banquete e pede a Alcibíades que também faça um discurso. Este concorda, mas em vez de louvar Eros, se propõe a louvar Sócrates.

O elogio feito por Alcibíades será, no entanto, repleto de dubiedade. Começa comparando-o aos silenos, divindades que pertenciam ao séquito de Dioniso e assim aos seus rituais orgiásticos. Os silenos eram representados pelos escultores gregos como particularmente feios, em geral, com rosto humano, mas com cauda e cascos de bode; no entanto, essas esculturas possuíam pequenas portinholas que, quando abertas, revelavam grandes e belas surpresas: no interior dos silenos escondiam-se belas estatuetas dos deuses.

Segundo Alcibíades, da mesma maneira, Sócrates não seria belo externamente. Também seus discursos não pareciam sábios. Sempre com as mesmas palavras dizia as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar dos seus discursos. Sempre ironizando e brincando, não se lhe dava grande valor. No entanto, testemunha Alcibíades: "Uma vez porém que fica sério e se abre, não sei se alguém já

viu as estátuas que existem lá dentro; eu já as vi uma vez, e tão divinas me pareceram, com tanto ouro, com uma beleza tão completa e tão extraordinária que eu só tinha que fazer imediatamente o que me mandasse Sócrates".

Recordando a sua juventude, Alcibíades relembra quando, fascinado pela beleza secreta de Sócrates, pensara que este estivesse interessado em sua beleza física. Tentou assim, na sua inocência, por todas as formas seduzi-lo sexualmente. Tentou todos os ardis amorosos. Foi em vão, Sócrates desprezou o seu corpo. Alcibíades diz que passou a segui-lo cegamente, mas não conseguia atraí-lo. Comprá-lo era impossível, ao dinheiro era Sócrates muito mais invulnerável do que Ajax ao ferro. Confuso e escravizado por Sócrates, diz Alcibíades, como ninguém jamais ficou, apenas rodava e rodava em sua volta.

Vieram depois as expedições em Potidéia (432 a. C.) e em Delíão (424 a. C.), relembra ainda Alcibíades, conviveu então mais com ele e aprendeu mais ainda a admirá-lo. Teve a sua vida salva por Sócrates e contemplou, mais uma vez, a sua temperança, sabedoria e coragem inigualáveis.

Em relação a todos os outros grandes homens, acrescenta

Alcibíades, podemos sempre encontrar comparações possíveis. Por exemplo, Aquiles, modelo do guerreiro, é comparável a Brasidas, general espartano; Péricles, o grande político ateniense, é comparável a Nestor e Antenor, sábios conselheiros da época da Guerra de Tróia. Mas, diz Alcibíades, para Sócrates não existe comparação possível nem no presente nem no passado, tanto quanto à sua pessoa quanto às suas palavras. A única comparação possível seria aquela já feita. Sócrates seria comparável não aos homens, mas sim aos silenos, sátiros sedutores que fascinavam os homens com feitiços secretos.

Compara-o a Mársias, o sátiro mítico que com a música de sua flauta obscurecia e envergonhava a própria lira de Apolo. Assim também ele, o talentoso, nobre, rico e belo Alcibíades, se envergonhava e se humilhava um dia diante de Sócrates. Confessa ainda que só com muito esforço, ainda hoje, é capaz de quebrar o feitiço socrático: "Como se me afastasse das seareias, eu cerro os ouvidos e me retiro em fuga, a fim de não ficar sentado lá e a seus pés envelhecer".

Finalmente, Alcibíades termina o seu elogio, sobretudo advertindo a Agatão: cuidado com o feitiço sedutor de Sócrates. Sócrates teria humilhado e envergonha-

do a outros jovens: a Cármides, ao filho de Glauco, a Eutidemo e a muitos e muitos outros. Com todos Sócrates teria feito a mesma coisa, enganou-os "fazendo-se passar por apaixonado, enquanto é na posição de amado que ele próprio fica, em vez de amante".

A crise da ascensão

Como se vê, o diálogo *O banquete* lança uma série de dúvidas sobre o ascenso socrático. Já o pobre Aristodemo se vira abandonado, às portas da casa de Agatão, sem convite, por causa do saber de si profundo no qual se envolvera o seu mestre.

Posteriormente, o próprio Sócrates, comparando a sua sabedoria àquela de Agatão (aclamada pela cidade) não a considerara, com razão, similar a um mero sonho? Se 30.000 gregos haviam testemunhado pela sabedoria poética de Agatão, quem podia testemunhar pela de Sócrates? O descalço Aristodemo que chegara sem convite e abandonado pelo próprio mestre? Ou então, talvez aquele antigo discípulo que chegara tarde, o embriagado Alcibíades? Este, sobretudo, testemunhara, sem dúvida, a respeito da temperança e da coragem que Sócrates demonstrara na paz e na guerra. Testemunhara

também a respeito do fascínio que provocava a sabedoria socrática em todos que o conheceram mais de perto. No entanto, ao mesmo tempo, Alcibíades testemunhara, pela sua própria intemperança absoluta, pela desmedida absoluta do seu comportamento, que nada recebera do seu mestre e que o amor alado que Sócrates prometera haver engendrado em sua alma jamais levantara vôo. E exatamente por isso, em certo sentido, o acusava. E exatamente disso advertia a Agatão.

Alcibíades tentava mostrar que Sócrates, talvez como o maior dos sofistas, talvez como o maior dos sedutores, apossava-se da alma dos jovens, como se apossara da dele quinze anos atrás, e prometendo engendrar na alma dos jovens o saber de si, na verdade, nada engendrava. Realmente, se a alma de Alcibíades servira de espelho para o desenvolvimento do saber de si socrático e desenvolvera assim a certeza de si na alma de Sócrates, a alma do próprio Alcibíades, no entanto, em nada se desenvolvera.

Realmente, quando Sócrates dizia ter atingido nas profundezas da sua própria alma a reminis-

cência das Idéias puras, Alcibíades, passados quinze anos, atraído pelo som da praça pública, pela glória externa e efêmera, tomara-se líder da política imperialista de Atenas. Enquanto Sócrates ascendera à contemplação da pura beleza das Idéias, seu discípulo, outrora o predileto, o promotor Alcibíades, descera ao império mais tempestuoso do sensível e, na praça pública, como se houvesse sido discípulo não de Sócrates, mas sim de algum grande sofista, manipulava as paixões da massa com habilidade jamais vista.

Teria sido Alcibíades um mau discípulo ou, ao contrário, na verdade, apenas tornara-se, como seu mestre, um enfeitiçador? Sócrates, até agora, teria sido realmente apenas um sedutor e corruptor da juventude? Se essas dúvidas, a partir da figura intemperante de Alcibíades, já pairavam a respeito de Sócrates na época daquela festa na casa de Agatão, a partir do ano seguinte (415), como se sabe, maiores e mais graves acontecimentos estarão associados ao nome do discípulo (ao menos durante um certo tempo) predileto de Sócrates⁶.

⁶ Alcibíades incentivará a invasão da Sicília, será designado como um dos seus comandantes e, na madrugada, véspera da partida, ele e seus soldados, em orgiástica despedida, mutilarão estátuas sagradas. Os atenienses mandaram prendê-lo, mas, desobedecendo às ordens, fugiu para Esparta. Lá passou de o mais devasso dos atenienses ao mais virtuoso dos espartanos. Pas-

A dialética alada

Como diferenciar Sócrates de um sofista? A sabedoria socrática, ainda que existente, estava presa às experiências individuais de Sócrates e aprisionada na vivência do saber de si e, por isso mesmo, era ainda subjetiva como um sonho. A ascensão socrática, ainda que tivesse ocorrido, ainda que através dela houvessem sido contempladas as Idéias puras, teria permanecido como individual, interna, subjetiva e, assim, intransmissível.

Tentando assim diferenciar de maneira clara o seu método daquele dos sofistas, Sócrates refletirá, retrospectivamente, sobre todo o seu percurso de ascensão. Procurará então mostrar, já no seu diálogo com Fedro, que a dialética não se confunde, de maneira alguma, com a sedução, com a retórica ou com a sofística. Procurando determinar assim de maneira melhor a dialética, sustentará que a dialética seria o próprio percurso do "movimento que se move a si mesmo", isto é, o movimento da alma ou *psiqué*. Um movimento constituído por ascensos e também descensos.

Quando a *psiqué* caminha para cima impulsionada pela visão de algo belo, ensina Sócrates no *Fedro*, crescem-lhe asas. Batendo as asas em direção do ser amado, a *psiqué* ascende até as regiões superiores e finalmente contempla a região além do céu, o território onde desaparece toda a dispersão e multiplicidade sensível e se contempla o todo unificado, o Um que fundamenta todas as coisas que são.

No entanto, após essa ascensão, vem necessariamente o descenso. Após a contemplação da região suprema, as almas retornam às regiões inferiores. A descida dos deuses, pois mesmo os deuses não permanecem no topo, é apenas descanso. A descida dos homens, ao contrário, é queda. Perde-se a força das asas e a queda de região em região é acompanhada pelo esquecimento relativo de toda a beleza contemplada. Quanto maior for o esquecimento, maior será a queda da alma. Esta toma-se pesada, chega a perder totalmente as asas e termina por cair nas regiões mais obscuras do universo. A maior queda será a da alma do tirano, a menor, a da alma do filósofo.

Por isso mesmo o filósofo, entre os homens, sendo aquele que menos esqueceu a região suprema do Um, é também o *guia* que reconduz os homens para as regiões superiores e que os dirige também na queda. A sua ciência, a ciência alada da dialética, é a ciência que é ao mesmo tempo método, o caminho permanente do ascenso e do descenso, o caminho que vai do múltiplo ao Um e do Um ao múltiplo, o caminho que é união e divisão, síntese e análise.

Como explica o próprio Sócrates no diálogo *Fedro*, o primeiro momento, que seria a ascensão, é conduzir cuidadosamente a uma *Idéia única*, graças a uma visão do conjunto, o que está em mil lugares disseminado. Chega-se assim às Idéias, às formas universais das coisas, ao menos na sua primeira manifestação sintética. O segundo momento, que seria o descenso, é *dividir* segundo as Idéias contempladas, observando as suas articulações naturais. Isto é, não se pode dividir de maneira arbitrária a síntese que se havia atingido, já que uma divisão arbitrária seria o equivalente a decepar para sempre as asas e exterminar a dialética.

Ora, a ciência do filósofo, a dialética alada, seria esse permanente movimento de ascensos e

descensos, de síntese e de análise. A dialética não pode assim se confundir nem com o voo de Ícaro, que com asas coladas apenas com cera pretendeu voar perto do Sol, nem com os cortes rudes de um açougueiro que decepa para sempre as partes do animal sacrificado. Essas formas, evidentemente, não seriam o ascenso e o descenso da dialética, mas sim seus simulacros, aqueles produzidos pela retórica e pela sofística.

A verdadeira ciência alada seria aquela em que o movimento permanente do ascenso e do descenso, das unificações e divisões, das sínteses e das análises, superasse e ultrapassasse todas as suas próprias diferenças. Nessa ciência sonhada, não poderia mais existir diferença absoluta entre o ascenso e o descenso, entre a síntese e a análise, entre o subjetivo e o objetivo, entre o caminho individual e o caminho comum, entre o interno e o externo.

Se Sócrates realmente havia ascendido às Idéias, precisava agora novamente descer e mostrar a verdade do seu caminho. Se Sócrates havia realmente atingido o topo da ascensão individual, necessitava agora superar a subjetividade do seu caminho, *objetivar* a sua dialética, superar a contradição entre o *interno* e o *externo*.

sou a auxiliar Esparta na guerra contra Atenas. Logo caiu novamente em desgraça: seduziu a mulher do rei e, descoberto, fugiu para a Pérsia. Orientou militarmente os persas durante um certo período. Depois de alguns anos, chegou a retornar a Atenas aclamado como a esperança salvadora. Logo, novamente, teve de fugir e terminou morrendo assassinado na Ásia.

Assim, ao final do *Fedro*, após haver refletido a respeito de todo o percurso até aqui realizado, Sócrates fará uma prece muito precisa a Pã e às outras divindades locais: pede-lhes que continuem a conceder-lhe o belo interno, mas também que as coisas *externas* passem a coincidir com as *internas*.

Para isso é necessário descer novamente ao começo e recomençar o trajeto dialético, mas não mais à procura de belos corpos ou belas almas, mas sim, à procura dos *philoi*, os amigos da sabedoria: os guardiães que ajudarão a objetivar a dialética transformando a cidade existente, fundando a nova cidade. A pregação moral transforma-se agora realmente em pregação *política*.

À PROCURA DA CIDADE

A alegoria da caverna

No livro VII do diálogo *A República*, Sócrates aparece narrando a célebre alegoria da caverna, talvez a mais bela página da história da filosofia ocidental. O episódio começa com Sócrates nos convidando a imaginarmos a cena que vem a seguir.

Numa escura morada subterrânea, homens acorrentados de forma a não poderem girar a cabeça são obrigados a olhar somente

para o paredão que constitui o fundo da caverna. Nesse paredão, sombras projetadas se movimentam e parecem falar. Essas projeções e sons se originam em um muro construído atrás dos prisioneiros: antes do muro, existe uma fogueira e, entre a fogueira e o muro, passam outros homens carregando estatuetas e diversos outros objetos. Esses objetos, ultrapassando a altura do muro e recebendo a luz da fogueira, projetam as sombras que aparecem no fundo da caverna. Por outro lado, os sons que parecem sair das sombras não são nada mais do que o eco das conversas daqueles que carregam os diversos objetos.

A cena, ainda que dramática, assemelha-se, pelas projeções de sombras e sons, como diz Sócrates, a uma espécie de teatro de imagens; ou, se quiséssemos, comparando-a com a nossa cultura, a cena assemelha-se a uma sala de cinema. No entanto, pela situação miserável dos homens acorrentados, a cena assemelha-se, na verdade, às condições de trabalho subumanas a que eram submetidos os escravos nas minas atenienses.

Os prisioneiros, que só podem contemplar as sombras e ouvir os sons no fundo da caverna, jamais tendo visto as próprias coi-

sas que originam tais projeções, jamais tendo visto nem o muro ou a fogueira, nem os objetos ou os homens que estão detrás deles, acreditam que essas imagens projetadas são a única realidade existente. Nesse sentido, pela sua alienação, pelo seu conformismo, pela sua incapacidade de perceberem que durante toda a sua vida só contemplaram imagens e não os próprios seres, esses prisioneiros se assemelham, diz Sócrates, à maioria dos homens. Como escravos, vivem apenas a imagem da vida e não a própria vida.

No entanto, imagina ainda Sócrates, se libertássemos um desses prisioneiros, se arrebatássemos as suas correntes, se o forçássemos a erguer o corpo, a girar o pescoço, a caminhar e a levantar os olhos para a luz, o que ocorreria? Inicialmente, esse homem se recusaria a nos seguir. Sofreria muito com as tarefas que lhe propuséssemos. Teríamos de obrigá-lo e levá-lo pela força. Inicialmente, não acostumado com a luz, olhando as estatuetas e as outras coisas a partir das quais se projetam as sombras, acreditaria ainda que estas são mais reais que aquelas.

O que aconteceria ainda se obrigássemos o prisioneiro a continuar a sua libertação? Se o arrancássemos da caverna pela força e

o fizéssemos escalar a difícil escarpa que leva para fora dessa morada subterrânea? E o que aconteceria se não o deixássemos em paz até que houvesse contemplado a luz do sol? Certamente, o homem sofreria mais ainda, se lamentaria do que o obrigávamos a fazer e, quase cego, não seria capaz de distinguir qualquer objeto diante da luz resplandecente; e assim, durante muito tempo, permaneceria incapaz de habituar-se à claridade e à beleza da sua nova morada.

Por isso mesmo, um longo processo, um trabalhoso caminho seria necessário para reconduzi-lo às maravilhas da luz. Primeiramente, o nosso liberto teria de contemplar as sombras existentes nesse seu novo mundo; depois as imagens dos homens e dos outros objetos refletidas nas águas dos lagos e dos rios; depois poderia contemplar os animais, as plantas e os outros seres terrestres; em seguida, poderia enfrentar a claridade das estrelas, da lua, do céu, mas ainda só durante a noite; finalmente, chegaria o momento em que contemplaria o próprio Sol. Perceberia então a grandeza desse astro. Perceberia que o Sol faz as estações e os anos, que ele governa toda a vida visível e que, de certa maneira, o Sol é a causa de todas as coisas que contemplamos. Perceberia

Assim, ao final do *Fedro*, após haver refletido a respeito de todo o percurso até aqui realizado, Sócrates fará uma prece muito precisa a Pã e às outras divindades locais: pede-lhes que continuem a conceder-lhe o belo interno, mas também que as coisas *externas* passem a coincidir com as *internas*.

Para isso é necessário descer novamente ao começo e recomençar o trajeto dialético, mas não mais à procura de belos corpos ou belas almas, mas sim, à procura dos *philoí*, os amigos da sabedoria: os guardiões que ajudarão a objetivar a dialética transformando a cidade existente, fundando a nova cidade. A pregação moral transforma-se agora realmente em pregação *política*.

À PROCURA DA CIDADE

A alegoria da caverna

No livro VII do diálogo *A República*, Sócrates aparece narrando a célebre alegoria da caverna, talvez a mais bela página da história da filosofia ocidental. O episódio começa com Sócrates nos convidando a imaginarmos a cena que vem a seguir.

Numa escura morada subterrânea, homens acorrentados de forma a não poderem girar a cabeça são obrigados a olhar somente

para o paredão que constitui o fundo da caverna. Nesse paredão, sombras projetadas se movimentam e parecem falar. Essas projeções e sons se originam em um muro construído atrás dos prisioneiros: antes do muro, existe uma fogueira e, entre a fogueira e o muro, passam outros homens carregando estatuetas e diversos outros objetos. Esses objetos, ultrapassando a altura do muro e recebendo a luz da fogueira, projetam as sombras que aparecem no fundo da caverna. Por outro lado, os sons que parecem sair das sombras não são nada mais do que o eco das conversas daqueles que carregam os diversos objetos.

A cena, ainda que dramática, assemelha-se, pelas projeções de sombras e sons, como diz Sócrates, a uma espécie de teatro de imagens; ou, se quiséssemos, comparando-a com a nossa cultura, a cena assemelha-se a uma sala de cinema. No entanto, pela situação miserável dos homens acorrentados, a cena assemelha-se, na verdade, às condições de trabalho subumanas a que eram submetidos os escravos nas minas atenienses.

Os prisioneiros, que só podem contemplar as sombras e ouvir os sons no fundo da caverna, jamais tendo visto as próprias coi-

sas que originam tais projeções, jamais tendo visto nem o muro ou a fogueira, nem os objetos ou os homens que estão detrás deles, acreditam que essas imagens projetadas são a única realidade existente. Nesse sentido, pela sua alienação, pelo seu conformismo, pela sua incapacidade de perceberem que durante toda a sua vida só contemplaram imagens e não os próprios seres, esses prisioneiros se assemelham, diz Sócrates, à maioria dos homens. Como escravos, vivem apenas a imagem da vida e não a própria vida.

No entanto, imagina ainda Sócrates, se libertássemos um desses prisioneiros, se arrebatássemos as suas correntes, se o forçássemos a erguer o corpo, a girar o pescoço, a caminhar e a levantar os olhos para a luz, o que ocorreria? Inicialmente, esse homem se recusaria a nos seguir. Sofreria muito com as tarefas que lhe propuséssemos. Teríamos de obrigá-lo e levá-lo pela força. Inicialmente, não acostumado com a luz, olhando as estatuetas e as outras coisas a partir das quais se projetam as sombras, acreditaria ainda que estas são mais reais que aquelas.

O que aconteceria ainda se obrigássemos o prisioneiro a continuar a sua libertação? Se o arrancássemos da caverna pela força e

o fizéssemos escalar a difícil escarpada que leva para fora dessa morada subterrânea? E o que aconteceria se não o deixássemos em paz até que houvesse contemplado a luz do sol? Certamente, o homem sofreria mais ainda, se lamentaria do que o obrigávamos a fazer e, quase cego, não seria capaz de distinguir qualquer objeto diante da luz resplandecente; e assim, durante muito tempo, permaneceria incapaz de habituar-se à claridade e à beleza da sua nova morada.

Por isso mesmo, um longo processo, um trabalhoso caminho seria necessário para reconduzi-lo às maravilhas da luz. Primeiramente, o nosso liberto teria de contemplar as sombras existentes nesse seu novo mundo; depois as imagens dos homens e dos outros objetos refletidas nas águas dos lagos e dos rios; depois poderia contemplar os animais, as plantas e os outros seres terrestres; em seguida, poderia enfrentar a claridade das estrelas, da lua, do céu, mas ainda só durante a noite; finalmente, chegaria o momento em que contemplaria o próprio Sol. Perceberia então a grandeza desse astro. Perceberia que o Sol faz as estações e os anos, que ele governa todo o mundo visível e que, de certa maneira, o Sol é a causa de todas as coisas que contemplamos. Perceberia

que o Sol está na raiz mesmo das sombras, e mesmo daquelas que, anteriormente, ele próprio e seus companheiros prisioneiros contemplavam no interior da caverna.

Nesse momento então, recordando-se da sua antiga morada e daquelas sombras que apareciam para ele como realidades, não mais se lamentaria de haver sido libertado. Lembrando-se da sua antiga vida e dos seus antigos companheiros de cativeiro, agradeceria a sua sorte e amaldiçoaria a deles, preferindo suportar qualquer pena neste mundo do que ter de retornar àquela morada subterrânea.

Mas, se porventura voltasse à caverna e tivesse de concorrer com os cativos a respeito da identificação daquelas sombras, inicialmente, por estar acostumado com a luz, veria agora menos do que eles. Estes então o ridicularizariam e diriam que sair para o exterior de nada vale, que lá em cima nada se aprende e que, até pelo contrário, os homens retornariam enxergando menos. Evidentemente, no entanto, aquele que já contemplara o Sol, ao se reacostumar com as trevas, sabendo a origem e o ser verdadeiro das sombras, logo se movimentaria, mesmo ali no mundo subterrâneo, melhor e de maneira mais hábil que os outros cativos e, caso tivesse paciência e perseve-

rança, poderia demonstrar a sua sabedoria aos prisioneiros.

Comenta então Sócrates que a árdua e longa trajetória dos filósofos é similar aos ascensos e descensos do prisioneiro que contemplou o Sol. Em primeiro lugar, é só com muitas dificuldades que os filósofos se elevam do mundo das imagens até os verdadeiros seres e finalmente até a Idéia suprema, aquela do Bem. Quando chegam, no entanto, às alturas, pretendem, como o prisioneiro libertado, jamais retornar às trevas. Abandonam assim os seus antigos companheiros e de nada vale então a sua sabedoria. Porém, como ocorrera também com o suposto prisioneiro, quando às vezes um filósofo retorna às trevas, desacostumado com a escuridão, vê menos que os outros homens e é ridicularizado por estes.

O verdadeiro filósofo, sustenta Sócrates, seria assim aquele que, após a longa ascensão até as Idéias, não se contentasse em lá permanecer. É necessário voltar às trevas, é necessário descer novamente. Chegando porém na escuridão, o verdadeiro filósofo não deve se importar com a zombaria e as críticas dos cativos. É necessário que ele pacientemente se reacostume com as trevas e que finalmente demonstre aos cativos a sua sabedoria, provocan-

do-lhes, a eles também, o desejo da ascensão para a liberdade.

Essa trajetória proposta para o filósofo possui várias significações: por um lado, é o próprio método dialético, o ascenso, o descenso e novamente o ascenso; uma primeira síntese abstrata da totalidade (ascenso), a divisão analítica dessa primeira síntese (descenso) e, finalmente, um novo ascenso que é a unidade da síntese e da análise, uma superação de ambas, uma síntese concreta. Por outro lado, essa trajetória proposta para o filósofo é também, em certo sentido, a própria trajetória percorrida até aqui por Sócrates: primeiro a penosa ascensão individual até as Idéias, depois o descenso até os cativos, os jovens atenienses fascinados pelas imagens sensíveis e, finalmente, a tentativa de ascender com estes, em comum, para uma nova morada, a cidade projetada aqui em A República.

O comunismo dos guardiães

Aqueles que seriam encarregados de fundar e conservar a nova cidade projetada são chamados de guardiães. Para serem ao mesmo tempo guerreiros e filósofos, os guardiães seriam educados da melhor maneira possível, tanto no aspecto corporal (com rigorosos exer-

cícios físicos e treinamento militar) como intelectual (com o estudo das diversas ciências e finalmente com a prática da própria dialética).

Os guardiães viveriam da maneira considerada também a melhor. Obedeceriam a um regime alimentar sem excessos. Comeriam sempre juntos em refeições realizadas em comum. Não possuiriam nenhuma propriedade privada, nem mesmo filhos privados ou mulheres. Extinguia-se assim a família entre os guardiães. Suas mulheres e seus filhos seriam também comuns.

As mulheres, entre os guardiães, receberiam a mesma educação que os homens, tanto no aspecto físico como intelectual, libertando-as assim da posição subalterna que viviam em todas as sociedades existentes.

A cidade atingiria assim a máxima unidade possível. Seria invencível na guerra, mesmo que inferior numericamente e em riquezas. Jamais seus filhos seriam humilhados ou tornar-se-iam escravos. Pois, sem as discórdias originadas pela família, pela propriedade e pela posse de riquezas, nada dividiria esta cidade. Ao contrário, as outras cidades, como as existentes, por mais poderosas que aparentem ser, diz Sócrates, são, na verdade, múltiplas; não possuem unidade, já que encerram no seu

que o Sol está na raiz mesmo das sombras, e mesmo daquelas que, anteriormente, ele próprio e seus companheiros prisioneiros contemplavam no interior da caverna.

Nesse momento então, recordando-se da sua antiga morada e daquelas sombras que apareciam para ele como realidades, não mais se lamentaria de haver sido libertado. Lembrando-se da sua antiga vida e dos seus antigos companheiros de cativeiro, agradeceria a sua sorte e amaldiçoaria a deles, preferindo suportar qualquer pena neste mundo do que ter de retornar àquela morada subterrânea.

Mas, se porventura voltasse à caverna e tivesse de concorrer com os cativos a respeito da identificação daquelas sombras, inicialmente, por estar acostumado com a luz, veria agora menos do que eles. Estes então o ridicularizariam e diriam que sair para o exterior de nada vale, que lá em cima nada se aprende e que, até pelo contrário, os homens retornariam enxergando menos. Evidentemente, no entanto, aquele que já contemplara o Sol, ao se reacostumar com as trevas, sabendo a origem e o ser verdadeiro das sombras, logo se movimentaria, mesmo ali no mundo subterrâneo, melhor e de maneira mais hábil que os outros cativos e, caso tivesse paciência e perseve-

rança, poderia demonstrar a sua sabedoria aos prisioneiros.

Comenta então Sócrates que a árdua e longa trajetória dos filósofos é similar aos ascensos e descensos do prisioneiro que contemplou o Sol. Em primeiro lugar, é só com muitas dificuldades que os filósofos se elevam do mundo das imagens até os verdadeiros seres e finalmente até a Idéia suprema, aquela do Bem. Quando chegam, no entanto, às alturas, pretendem, como o prisioneiro libertado, jamais retornar às trevas. Abandonam assim os seus antigos companheiros e de nada vale então a sua sabedoria. Porém, como ocorrera também com o suposto prisioneiro, quando às vezes um filósofo retorna às trevas, desacostumado com a escuridão, vê menos que os outros homens e é ridicularizado por estes.

O verdadeiro filósofo, sustenta Sócrates, seria assim aquele que, após a longa ascensão até as Idéias, não se contentasse em lá permanecer. É necessário voltar às trevas, é necessário descer novamente. Chegando porém na escuridão, o verdadeiro filósofo não deve se importar com a zombaria e as críticas dos cativos. É necessário que ele pacientemente se reacostume com as trevas e que finalmente demonstre aos cativos a sua sabedoria, provocan-

do-lhes, a eles também, o desejo da ascensão para a liberdade.

Essa trajetória proposta para o filósofo possui várias significações: por um lado, é o próprio método dialético, o ascenso, o descenso e novamente o ascenso; uma primeira síntese abstrata da totalidade (ascenso), a divisão analítica dessa primeira síntese (descenso) e, finalmente, um novo ascenso que é a unidade da síntese e da análise, uma superação de ambas, uma síntese concreta. Por outro lado, essa trajetória proposta para o filósofo é também, em certo sentido, a própria trajetória percorrida até aqui por Sócrates: primeiro a penosa ascensão individual até as Idéias, depois o descenso até os cativos, os jovens atenienses fascinados pelas imagens sensíveis e, finalmente, a tentativa de ascender com estes, em comum, para uma nova morada, a cidade projetada aqui em A República.

O comunismo dos guardiães

Aqueles que seriam encarregados de fundar e conservar a nova cidade projetada são chamados de guardiães. Para serem ao mesmo tempo guerreiros e filósofos, os guardiães seriam educados da melhor maneira possível, tanto no aspecto corporal (com rigorosos exer-

cícios físicos e treinamento militar) como intelectual (com o estudo das diversas ciências e finalmente com a prática da própria dialética).

Os guardiães viveriam da maneira considerada também a melhor. Obedeceriam a um regime alimentar sem excessos. Comeriam sempre juntos em refeições realizadas em comum. Não possuiriam nenhuma propriedade privada, nem mesmo filhos privados ou mulheres. Extinguia-se assim a família entre os guardiães. Suas mulheres e seus filhos seriam também comuns.

As mulheres, entre os guardiães, receberiam a mesma educação que os homens, tanto no aspecto físico como intelectual, libertando-as assim da posição subalterna que viviam em todas as sociedades existentes.

A cidade atingiria assim a máxima unidade possível. Seria invencível na guerra, mesmo que inferior numericamente e em riquezas. Jamais seus filhos seriam humilhados ou tornar-se-iam escravos. Pois, sem as discórdias originadas pela família, pela propriedade e pela posse de riquezas, nada dividiria esta cidade. Ao contrário, as outras cidades, como as existentes, por mais poderosas que aparentem ser, diz Sócrates, são, na verdade, múltiplas; não possuem unidade, já que encerram no seu

interior ao menos duas cidades inimigas, aquela dos ricos e aquela dos pobres; e estas, por sua vez, em geral, se subdividem em outras, grupos e mais grupos que lutam por seus interesses privados. A nova cidade, ao contrário, tanto quanto possível, atingiria a plena realização da harmonia e da unidade, todos se alegrariam, chorariam e lutariam em comum pelas mesmas coisas e pelas mesmas razões.

A cidade não possuiria escravos, ainda que continuasse a ter agricultores e artesãos separados dos guardiães e vivendo provavelmente em um regime tradicional de família e propriedade. No entanto, comenta Sócrates que os nascidos entre os artesãos ou agricultores poderiam também se tornar guardiães caso demonstrassem talento para a forma superior de vida.

Como se vê, Sócrates procura assim projetar a cidade visando a maior unidade possível. A maior unidade possível ao nível da cidade significaria exatamente a realização política da noção de Idéia. Ou seja, a cidade uma seria aquela que teria superado a multiplicidade sensível, as falsas imagens de felicidade, de beleza, de sabedoria e de justiça (as guloseimas, o prazer, a preguiça, a cosmética, a retórica, a sofística, a família, a propriedade privada); a cidade uma seria aquela que teria chegado a

uma forma política forjada pela própria Idéia uma e indivisível do Bem.

Teria Sócrates agora determinado de maneira precisa a sua dialética? Teria Sócrates agora objetivado a sua sabedoria? Sua trajetória teria agora se completado de maneira definitiva e superado para sempre as nuvens duvidosas que sempre se erguiam em torno do seu saber? Teria agora superado definitivamente as aporias do velho Parmênides e encontrado o caminho de participação concreta entre o mundo sensível e o das Idéias? O deus Pã teria atendido a suas preces e finalmente o interno e o externo haveriam sido de maneira plena conciliados?

A Idéia de Bem e o seu filho visível

Uma resposta afirmativa a essas questões só poderia ser dada se Sócrates tivesse demonstrado de maneira precisa aquilo que é o fundamento de toda a sua dialética, ou seja, a Idéia suprema, a Idéia de Bem. No entanto, como se pode ver no diálogo *A República*, Sócrates não chegará, ainda desta vez, à determinação precisa dessa Idéia.

Nesse sentido, é significativa uma certa passagem do livro VI. Glauco, que é o interlocutor de Sócrates nessa fase do diálogo, pede-

lhe que fale finalmente do fundamental, ou seja, exatamente dessa Idéia de Bem que tantas vezes foi anunciada. "Em nome de Zeus", grita Glauco, "não pares agora como se tivesses chegado ao fim." Glauco exige que Sócrates não adie mais a explicação daquilo que é o fim e fundamento de todo o processo: "Nós ficaremos satisfeitos somente quando, como você nos explicou a justiça, a temperança e as outras virtudes, você nos explique também isto que é o Bem".

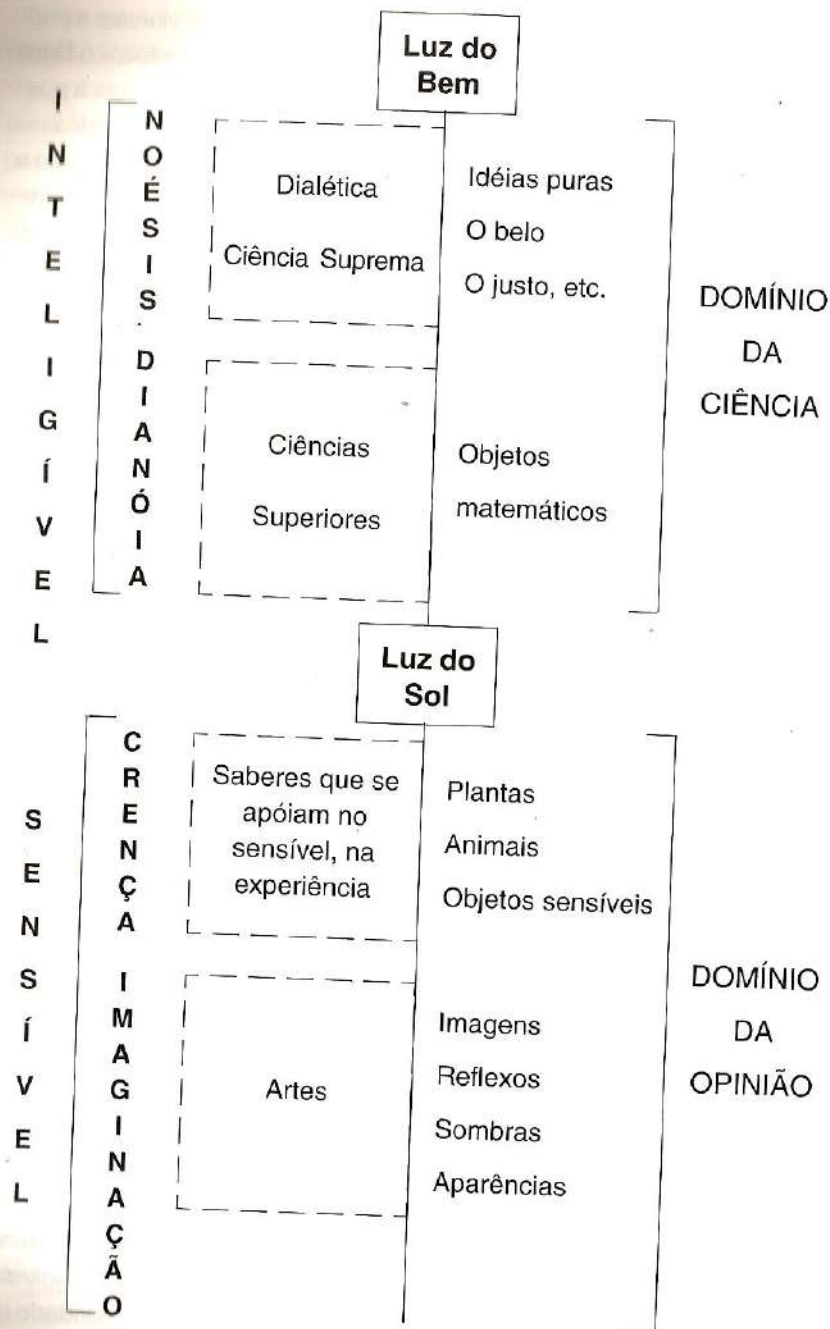
Sócrates lhe responde, no entanto, que ele próprio também gostaria de chegar ao Bem, porém, diz temer tal tarefa: "Temo que isto ultrapasse minhas forças e que a tentativa mal realizada se preste apenas para provocar risos". Por isso mesmo, Sócrates propõe que seja deixada de lado, ao menos no momento, a investigação a respeito do Bem; essa pesquisa exigiria, diz ele, um impulso muito maior do que aquele, até agora, atingido por eles.

Propõe então Sócrates que investiguem, em vez do próprio Bem, o seu filho, isto é, a sua imagem ao nível do mundo sensível. Qual seria o filho ou equivalente sensível da idéia de Bem? Como explica Sócrates, o filho do Bem seria o sol, já que ele é, ao nível do sensível, enquanto produtor da luz, o equivalente do Bem ao nível do inteligível.

O sol dá aos objetos visíveis a possibilidade de serem vistos e o Bem dá aos objetos cognoscíveis a possibilidade de serem conhecidos.

Sócrates nos convida então a imaginarmos uma linha que representaria o processo do conhecimento. Essa linha se divide em quatro partes que representam a ascensão desde o visível ao inteligível. As duas primeiras partes, regidas pelo sol, pertencem à região do visível; primeiramente o domínio das imagens, dos reflexos, das sombras, aqui conhecemos através da imaginação (*eikasia*); a segunda parte da linha é o domínio das coisas sensíveis (as plantas, os animais, e tudo o que projeta as sombras e reflexos da seção anterior), aqui conhecemos através da crença (*pistis*). Nessas duas primeiras partes, na medida em que nosso conhecimento se dá por meio dos sentidos, através da experiência, não atingimos nenhuma certeza mais firme, possuindo, na verdade, apenas opiniões.

Nas duas partes seguintes, entrando no domínio do inteligível, começa o conhecimento verdadeiramente científico. A primeira parte corresponde ao domínio dos objetos matemáticos; estes são conhecidos já a partir da abstração do sensível, e são assim contemplados enquanto seres inteligíveis; a operação desta racionalidade de



tipo matemático é chamada de *di-anóia*. A segunda parte do domínio do inteligível corresponde ao domínio das idéias purificadas de todo elemento sensível, é a região superior, a região da ciência suprema, a dialética; esta ciência estuda as Idéias se combinando e se separando entre si, seria uma espécie de lógica pura das Idéias que se desenvolve sem nenhuma hipótese sensível, é o domínio da racionalidade chamada de *noésis*.

Exatamente no fim deste último domínio reside a Idéia suprema, o Bem. Ele é o princípio "não-hipotético", isto é, não advém de hipóteses anteriores, sejam sensíveis ou inteligíveis, ao contrário, é ele que é começo, fundamento e fim absoluto de todo o processo anterior.

Como diz Sócrates a uma certa altura, arriscando-se a falar, ao menos um pouco, do próprio Bem: todas as coisas lhe devem a existência e a essência, ainda que o Bem não seja essência, mas sim algo que ultrapassa de longe a própria essência em majestade e potência.

Curiosamente, no entanto, diante desse aventurar-se de Sócrates a falar do próprio Bem, exclama ironicamente o seu interlocutor, Glauco, de maneira cômica: "Por Apolo, que maravilhosa transcendência!!!" Sócrates retruca que

a culpa pelo ridículo é do próprio Glauco. Afinal não fora ele que o obrigara a falar daquilo para o qual não estava ainda preparado?

Mas quando estaria Sócrates finalmente preparado para falar do próprio Bem? Como poderia fundar verdadeiramente o seu método e ciência suprema, a dialética, sem atingir plenamente a Idéia de Bem? Como poderia, sobretudo, encontrar o caminho para a fundação e realização da nova cidade sem ainda haver atingido a transcendência maravilhosa do Bem?

A realização da cidade

A questão da realização efetiva da cidade, como confessa Sócrates, é "a mais alta onda" a ser vencida no caminho que percorrem ele e seus interlocutores no diálogo *A República*. Essa questão, a mais temível das questões, é levantada pela primeira vez apenas de passagem, quando tudo já parecia discutido, e eis que observa então Sócrates: "Somente resta investigar se é possível estabelecer de fato esta comunidade".

Mas apesar da concordância dos seus interlocutores em tratar essa questão fundamental, como se realmente estivesse temeroso diante da "onda mais alta", Sócrates se desvia do problema e

recomeça a discutir a educação guerreira das crianças. No entanto, os seus interlocutores não querem mais saber a respeito de detalhes das novas leis, a sua preocupação agora é exatamente a respeito de como *realizar* essa cidade.

Assim é que, após algum tempo, um dos interlocutores, Glauco, interrompe as discussões e exige que Sócrates fale da realização da cidade: "Não fales mais da constituição mesma, mas tentemos provar a nós mesmos que ela é possível e como é possível, deixemos de lado as outras coisas". Sócrates, no entanto, ainda dá voltas e rodeia temeroso diante do que vai anunciar: "Não me obrigues a dizer que tudo o que descrevemos em teoria também na prática é preciso fazer nascer".

Finalmente, após mais algumas hesitações, Sócrates concorda em anunciar quando e de que maneira a cidade poderá ser realizada: "Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que hoje chamamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; (...) não haverá termo, meu caro Glauco, para os males das cidades, nem, parece-me, para os do gênero humano, e jamais a cidade que há pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e jamais verá a luz do dia".

Assim a realização da cidade passa pela *unificação* entre o *poder político* e a *Filosofia*; ou, em outras palavras, os filósofos devem tomar o poder. Eis, acrescenta Sócrates, "aquilo que há bastante tempo eu hesitava em declarar, pois já previa quanto isto ia chocar a opinião dominante". Realmente, como observa um dos seus interlocutores, tal afirmação causaria extremo furor em muitos homens; é provável que, diz ele, apanhando a primeira arma ao seu alcance, estes se lançassem raivosos sobre Sócrates, que dificilmente os poderia conter só com as armas da razão.

No entanto, o que é afinal essa condição para a realização da cidade? A proposta de unificação entre o poder político e a Filosofia nada mais é, em certo sentido, do que, mais uma vez, procurar superar a distância entre a região múltipla do sensível e aquela unívoca do inteligível; trata-se de, mais uma vez, dar asas ao imperfeito mundo sensível e elevá-lo à ordem perfeita do inteligível. Mais uma vez, assim, é a velha questão da *participação* entre o sensível e o inteligível, mas agora colocada ao nível concreto da filosofia política: de um lado, a *cidade múltipla*, dividida entre ricos e pobres, entre senhores e escravos, envolta na discórdia permanente das famílias e na luta pela

apropriação privada das próprias coisas da comunidade; de outro lado, a *cidade comunista*, *una*, plena de harmonia e felicidade, aquela projetada pela teoria filosófica.

Como superar essa distância? Como, mais uma vez, superar essa *distância entre o sensível e o inteligível*, sobretudo, se a Idéia de Bem, o fundamento e princípio absoluto do inteligível (e assim da própria Filosofia), a Idéia das Idéias, ainda permanece envolta na nebulosidade de uma transcendência inatingida e inatingível? Sem a determinação mais rigorosa da Idéia de Bem, seria possível determinar a maneira de realizar a cidade? A cidade projetada, como o Bem, não permaneceria como inatingível? Sem alcançar a determinação precisa da Idéia de Bem, poderiam os filósofos percorrer o caminho para a conquista do poder político e para a efetiva realização da cidade?

Como se pode perceber ao final do livro IX do diálogo *A República*, a própria realização da cidade permanece indeterminada. Se, por um lado, em termos da teoria do conhecimento somente se chegara ao "filho do Bem", ou seja, somente à representação sensível do Bem, o sol, e não ao próprio Bem em si e por si, por outro lado, na instância da prática política,

melancolicamente, o filósofo ~~se~~ contentará com a cidade realizada somente em sua alma, ou seja, realizada somente em *teoria* e não em termos da prática efetiva.

Assim é, diz Sócrates, que o homem justo não procurará riquezas, não buscará honras e evitará todas as disposições que alterem a paz estabelecida em sua alma. Diante disso, lhe pergunta um dos interlocutores: "Se possui tais regras, ele se recusará também em participar das atividades políticas?" Sócrates lhe responde exclamando: "Não! Pelo Cão!" E explica ele que o filósofo militará sim, e ativamente, mas, não na sua pátria, a menos que um acaso divino o permita.

Se não em sua pátria, onde militará então o filósofo? Sustenta Sócrates que o filósofo praticará a política somente "na sua própria cidade", ou seja, na cidade que existe somente em teoria, somente "nos discursos", somente em *lógois*. Pois, efetivamente, esta cidade não existe, como observa Glauco, em nenhum lugar do mundo.

Talvez, diz Sócrates, exista um modelo (*paradeigma*) desta cidade no céu para quem quiser contemplá-lo e quiser reger a partir dele seu próprio governo. No entanto, acrescenta Sócrates, pouco importa onde esta cidade exista ou onde existirá, serão somente as leis des-

ta cidade que o homem verdadeiramente justo, o filósofo, seguirá.

Como se vê, assim como o Bem permanecera inatingível e remoto em sua magnífica transcendência, também a cidade projetada permanecerá distante, presente de maneira efetiva só na alma do sábio e na realidade sempre duvidosa da teoria não confirmada pela prática. A sonhada unidade entre o poder político e a filosofia, condição para a realização efetiva da cidade, permanecerá dependendo de um remoto e improvável acaso trazido pelos deuses.

O ABISMO DO NÃO-SER

A indeterminação que permanece

A cena dramática narrada no diálogo *A República*, supostamente, ocorreu em 408 a. C. Os diálogos seguintes de Platão, nos quais ainda aparece Sócrates, apenas reafirmarão as dificuldades que este encontrava tanto para determinar a Idéia de Bem como para determinar a maneira de realização da cidade projetada.

No diálogo *Filebo*, por exemplo, Sócrates procurará ainda resolver o problema da participação, desta vez recorrendo à mediação das matemáticas. Utilizará as cate-

rias do *ilimitado* e do *limitado*, mas, mais uma vez, não chegará à plena determinação da Idéia de Bem. Assim é que, ao final do diálogo, reconhecerá que foi possível chegar apenas até "as portas do Bem", mas não ao próprio Bem em si e por si mesmo. O Bem, em mais essa tentativa, permanece indeterminado.

Da mesma forma, nos diálogos intitulados *Timeu* e *Crítias*, ambos realizados, supostamente (pela ação dramática), no dia seguinte ao de *A República*, e que constituem a sua continuação, as tentativas não são melhor sucedidas. Significativamente nestes dois diálogos Sócrates começa a silenciar o seu discurso; apesar de presente e de intervir algumas vezes, outros personagens comandam a discussão. No primeiro diálogo, é Timeu que procura dar continuidade ao diálogo anterior através de uma fantástica história a respeito da origem da Natureza. No segundo diálogo, é Crítias que assume a condução do discurso e procura identificar a cidade projetada em *A República* com o passado remoto de uma civilização chamada Atlântida. Como o *Filebo*, no entanto, também estes diálogos não avançaram na determinação dos problemas fundamentais levantados em *A República*.

Permanecia como insuperável a distância entre o sensível e o

inteligível. Permanecia como insolúvel o problema da participação entre a multiplicidade imperfeita deste mundo e a unidade transcendente da Idéia. Permanecia incognoscível o Bem, fundamento sonhado mas inatingível. Permanecia como um acaso divino a maneira de unir o poder político e a Filosofia e permanecia assim irrealizável a cidade projetada em *A República*.

Do interior da devastadora negatividade socrática, após a longa trajetória, manifestava-se sobretudo, novamente, a sua indeterminação. Da negatividade socrática surgia o silêncio de muitos que foram envergonhados reconhecendo que nada sabiam: os diversos sofistas que dialogaram com ele. Mas o que havia ela própria realmente engendrado? Teria a negatividade socrática atingido algum conteúdo realmente afirmativo? Após tanto tempo, após tantas aporias, após tantos ascensos e descensos, quais

certezas teria engendrado a negatividade socrática? Teria chegado a algum saber ou alguma ciência realmente afirmativa? Seria a dialética realmente diferente da sofística? Mas, sobretudo, que cidade, quais discípulos e quais boas ações teria engendrado esta negatividade indeterminada? Se bela era a cidade na alma do sábio ou em *lógois*, Alcibíades, o seu discípulo, inspirou a catastrófica invasão da Sicília e foi autor de muitas outras trágicas aventuras políticas. Se justa era a cidade projetada, Crítias e Cármides, também seus discípulos, comandaram o regime do terror, o governo dos Trinta Tiranos⁷.

Em 399 a. C. Sócrates é acusado pela cidade de Atenas. Desta data temos diversos diálogos de Platão e assim a profunda reflexão sobre o destino final da negatividade socrática⁸. Como naquele encontro ocorrido cinquenta anos atrás com o sábio Parmênides, agora, em

⁷ Entre 404-403 a. C. exerceram o poder em Atenas os chamados Trinta Tiranos, liderados por Crítias e Cármides, parentes de Platão. Prometeram uma nova constituição que jamais foi realizada, propriedades de cidadãos e estrangeiros foram confiscadas e cerca de 1.500 homens foram executados. Ligados a este episódio dos Trinta, seja do lado dos tiranos ou daquele dos adversários, morreram vários membros dos círculos socráticos: Crítias e Cármides (na batalha que restaurou a democracia), Polemarco e Nicerato (condenados à cicutá), e o próprio Alcibíades (assassinado a mando dos Trinta).

⁸ Com a cena dramática datada precisamente em 399, ocorrem os diálogos *Teeteto* (Sócrates ao final do diálogo vai ao fórum para saber do que é acusado), *Eutifron* (começa com Sócrates saindo do fórum), *Crátilo* (o diálogo se refere ao encontro recém-realizado com o adivinho Eutifron), *Sofista* (retoma a conversa suspensa no *Teeteto*), *Político* (continua a conversa do *Sofista*), *Apologia* (descreve a defesa de Sócrates no tribunal), *Crítion* (Sócrates está na prisão) e *Fédon* (recordam-se as últimas horas de Sócrates e sua morte).

399, após todo esse longo e perseverante percurso, a negatividade socrática, mais uma vez, manifestava-se envolvida em contradições insolúveis. De um lado as coisas sensíveis, do outro lado as Idéias. Eterna contradição? Agora, no entanto, Sócrates não tinha mais vinte anos, não possuía mais a força da juventude, restaria ainda algo da *hormé* ou *elá* juvenil que tanto impressionara Parmênides? De onde surgiria agora uma nova Diótima ou outro Alcibiades para alar a negatividade da sua dialética, ainda e mais uma vez, encurralada nos velhos paradoxos parmenidianos?

O método da velha parteira

Sócrates não encontrará mais nenhuma sacerdotisa hábil nas coisas do amor, nem tampouco nenhum belo jovem como foram Lysis, Cármides ou Alcibiades. Sócrates não é mais sedutor, nem amante nem amado; não envergonha mais, como outrora, os interlocutores (para melhor imobilizá-los); nem promete mais engendrar amores alados nas almas dos jovens.

Sócrates encontra agora o jovem Teeteto. Este é feio fisicamente, possui o nariz achatado, os olhos salientes e é semelhante a Sócrates quando jovem. Não procurará nem seduzi-lo nem envergo-

nhá-lo, ao contrário, agora é o próprio Sócrates que, desde o começo, se envergonha a si mesmo, explicando a nova face de sua dialética: a maiêutica, a arte de velha parteira.

Conta Sócrates que ele próprio é filho de Fainarete, uma mulher que foi uma célebre parteira e que, agora, ele também exerce a mesma arte que a sua mãe. Como explica ele, quem exerce esta arte é aquele que não é mais capaz de conceber e engendrar. A autora desta lei teria sido Ártemis, a deusa que sempre permaneceu virgem. Sendo irmã gêmea de Apolo, ainda recém-nascida, ajudou sua mãe a parir o seu divino irmão. Sem jamais ter ela própria engendrado, desde então passou a presidir os partos.

No entanto, os humanos, ao contrário dos deuses, para orientar alguma ação sempre têm necessidade de, eles próprios, haverem passado antes pela mesma experiência. Não são assim os que sempre permaneceram virgens ou os que jamais engendraram aqueles que ajudam a parir. Entre os humanos, a deusa Ártemis concede as suas habilidades àqueles que um dia engendraram, mas que, por causa da idade, tomam-se incapazes de engendrar. As parteiras são assim velhas mulheres que um dia engendraram, mas que, com o

passar dos anos, tornaram-se impotentes para essas funções.

"Eu tenho, com efeito", diz Sócrates, "a mesma impotência que as parteiras." Mas, explica ele, a sua ação de parir é sobre a alma e não sobre o corpo. Em seus partos não nascem crianças, mas sim saberes. Se engendrar em sabedoria não é mais em seu poder, fazer parir os outros é a obrigação que a deusa lhe impôs. Ele próprio não possui mais a potência de engendrar qualquer saber, não possui qualquer sabedoria, mas ajuda os outros a engendrarem os belos pensamentos que possuem.

Dirigindo-se então a Teeteto, diz Sócrates: "Suspeito que você próprio está se ressentindo das dores de uma gestação íntima. Entrega-te portanto a mim como ao filho de uma parteira, um filho que é ele próprio parteiro; esforça-te de responder a minhas questões". Teeteto concorda em entregar-se aos cuidados da maiêutica, a arte de parir do velho Sócrates. Começam então uma investigação a respeito do que é a ciência.

Todo esse discurso sobre a maiêutica seria apenas, mais uma vez, uma nova armadilha da suposta sedução socrática? Não seria tudo isso apenas uma repetição dos velhos ensinamentos de Diótima? Não seria Teeteto um prová-

vel novo Alcibiades? A seqüência do diálogo, sobretudo, parece indicar que, na verdade, estamos realmente diante de outro Sócrates.

Serão discutidas as diversas teses que os diversos sábios defenderam a respeito da ciência. Mais longamente tentarão a refutação das teses de Protágoras que, juntamente com Heráclito e Empédocles, teriam fundamentado o "mobilismo universal"; ou seja, a teoria defendida pela maioria dos sábios e poetas, segundo a qual todas as coisas estão mergulhadas num movimento universal e que nada é assim estável ou eterno. Num certo momento, no entanto, Sócrates lembrará que entre os sábios existe uma exceção, alguém que não aceitava essa tese: o célebre Parmênides de Eléia.

Significativamente, Sócrates recorda-se agora do "pai" Parmênides, o "pai" de todas as filosofias da não-contradição e de todas as dialéticas embasadas na positividade e soberania do Ser, o "pai" de todas as proibições da perigosa via do Não-Ser. Se desde aquele encontro em 450 a. C. Sócrates não retornara a falar de Parmênides, na verdade, foi ele uma presença permanente (ainda que subterrânea) em todos os diálogos anteriores e talvez o seu principal interlocutor (ainda que sob outros persona-

gens). Os seus paradoxos a respeito da contradição entre o sensível e o inteligível são os verdadeiros adversários de Sócrates durante estes cinquenta anos e estão por trás de todos os ascensos e descensos percorridos pela dialética socrática. Mas, agora, finalmente, se pronunciava de maneira direta o nome do "pai". Será ele finalmente enfrentado? Superará Sócrates os antigos paradoxos? Avançará pela via proibida, a via do Não-Ser?

Mais uma vez, como na sua juventude, Sócrates recuará diante de Parmênides. Quando o jovem Teeteto pede a Sócrates que se discutam as teses dos "imobilistas", ou seja, as posições dos parmenidianos, Sócrates recusa-se a discutí-las e afirma: "Parmênides me inspira, para empregar a linguagem de Homero, respeito e vergonha a um só tempo". E relembando diretamente aquele diálogo de cinquenta anos atrás, diz ele: "Estive com o homem quando eu era muito moço e ele já avançado na idade, ele mostrou-me possuir uma rara profundidade de pensamento. Por isso, tenho receio de não compreender suas palavras e que nos escape ainda mais o sentido profundo de suas idéias".

Recuando assim, mais uma vez, diante de Parmênides, continuam a discutir o problema da ciên-

cia. No entanto, como se aprofundar neste problema sem ser capaz de enfrentar as teses de Parmênides? Realmente, após uma longa investigação sem grandes resultados, exclama Sócrates: "Terrível, oh Teeteto, realmente terrível e odioso ser um homem charlatão (*adoleschês*)". O jovem não entende a observação e Sócrates lhe explica que, na verdade, ele está falando de si mesmo: "É lamentável para mim compreender a minha verdadeira charlatanice (*adoleschian*)". E acrescenta, se justificando: "Como, com efeito, se servir de uma outra palavra para um homem que estica em todos os sentidos os argumentos, e é tão incapaz que nenhuma prova o convence, e que, após entrar em um argumento não sabe mais dele se desprender?"

Realmente a dialética socrática, como se não fosse mais capaz de avançar, gira em círculos até o final do diálogo e finalmente reconhecem, Sócrates e Teeteto, que todas as definições de ciência que desenvolveram são insatisfatórias, nenhum conteúdo afirmativo foi atingido e nenhum saber assim nasceu. Após todo esse processo, a maiêutica, a arte socrática de velha parteira, demonstrou apenas que as dores de Teeteto eram falsos sinais, como diz Sócrates, "tudo isso não

passa de vento e não merece ser engendrado".

Prometendo retornar posteriormente (e realmente retornará no dia seguinte, no diálogo *Sofista*) para continuar a conversa, Sócrates retira-se dizendo que precisa ir ao Pórtico do Rei, o fórum de Atenas, para saber da acusação que Meletos fez contra ele.

O parricídio do "pai" Parmênides

Quando Sócrates sai do Pórtico do Rei, encontra a Eutifron, o adivinho. Este, curiosamente, fora lá para acusar o próprio pai. Sócrates se interessa pelo caso e começa a interrogá-lo: "Como concebestes o projeto de acusar de assassinato teu velho pai?" As explicações de Eutifron são confusas e contraditórias. Logo após um curto diálogo Eutifron diz que precisa retirar-se. Sócrates se lamenta, pois esperava pelo saber de Eutifron aprender algum meio de se livrar das acusações de Meletos. Não estaria também, talvez, procurando aprender um meio de, ele próprio, acusar o seu próprio "pai", o "pai" Parmênides? Seja como for, este saber, o saber que leva à superação de Parmênides, saber por tanto tempo procurado e por tanto tempo esperado, estava agora re-

almente próximo e surgirá finalmente no diálogo intitulado *Sofista*.

Cumprindo o encontro marcado no dia anterior, se reúnem novamente Teeteto, Teodoro, Sócrates, e mais dois enigmáticos personagens: um jovem também chamado Sócrates e um misterioso estrangeiro vindo de Eléia (a terra de Parmênides). Após uma conversa inicial onde estabelecem o plano da discussão (definir o sofista, o político e o filósofo e diferenciá-los entre si), Sócrates se calará. Três herdeiros do *lógos* socrático o substituirão aqui, e em certo sentido, para sempre: o jovem Teeteto, semelhante a ele fisicamente; o jovem Sócrates, semelhante pelo nome; e o Estrangeiro de Eléia, semelhante pelo mesmo "pai" conceitual, Parmênides, o filósofo do Ser.

Começam procurando pelo ser do sofista. O que é o sofista? Qual a essência desse ser tão esparto e escorregadio? Comandados pelo Estrangeiro, fazem rigorosas divisões metódicas para tentar cercar o ser do sofista e chegar assim à sua definição. Curiosamente, as diversas definições que vão sendo produzidas comprometem o próprio Sócrates que, ali presente, assiste a tudo calado.

Por exemplo, a primeira das definições coloca que o sofis-

ta pratica um certo tipo de caça; não caça quaisquer animais, mas sim jovens ricos; é uma caça que não utiliza a violência, mas sim a persuasão; é uma atividade realizada não de maneira pública, mas sim enquanto atividade particular; não é uma atividade desinteressada, ela visa o lucro; mas o lucro pode consistir em duas formas diferentes, ou visando apenas a adulação dos jovens, ou visando lucro financeiro, ou seja, por dinheiro; conclui-se que o sofista visa dinheiro. A primeira definição consiste assim em que o sofista é "o caçador interessado em jovens ricos, usa persuasão, age em conversas particulares e visa o lucro financeiro".

Sócrates escapou dessa definição? Sim, mas somente na última das divisões! Pois quem seria aquele que é o mais próximo do sofista? Quem seria aquele que pode ser definido como *o caçador interessado em jovens ricos* (pense-se em Alcibíades e tantos outros), *que usa da persuasão* (talvez a dialética), *que age não nas assembléias públicas, mas sim em conversas particulares, que visa o lucro, mas não o lucro financeiro* (Sócrates não aceitava dinheiro), *mas sim somente visando adular os jovens*? Assim, somente nesta última divisão ("visar a adulação ou

visar dinheiro") Sócrates diferencia-se claramente do sofista. Não seria esta uma frágil diferença? Sócrates, já acusado por Meletos diante da cidade, estaria agora sendo acusado novamente? Em certo sentido, sim. Como mostrará o Estrangeiro de Eléia, somente conseguirão se diferenciar dos sofistas aqueles que tiverem a coragem de enfrentar o "pai" Parmênides.

A revelação do Estrangeiro de Eléia

Como explica o Estrangeiro, dirigindo-se a Teeteto: "Ora, o grande Parmênides, minha criança, às crianças que nós éramos então, sustentava sem trégua nem descanso, em prosa como em verso: *Não, jamais obrigará os não-seres a ser; deste caminho de investigação afasta teu pensamento*".

Pedindo antes compreensão pelo passo a ser tomado, explica o Estrangeiro que "o momento chegou de atacar ao *lógos* paterno ou então lhe ceder o campo sem retorno..." Como que suplicando proteção aos próprios deuses, roga que não seja chamado de parricida, mas, para enfrentar os sofistas "será preciso necessariamente, para nos defendermos, colocar em questão o *lógos* do nosso pai Parmênides e estabelecer por violência (*bi-*

azesthai) que o *não-ser* é sob alguma relação e que o *ser*, por sua vez, sob alguma relação não é".

Após uma longa demonstração, estabelece o Estrangeiro o ser do Não-Ser. Quebra a lei da não-contradição. O Não-Ser foi levado agora para o *interior* do Ser. O Não-Ser passa a existir como algo interno ao Ser. Mostra-se que quando se estabelece a própria proposição da identidade absoluta, por exemplo, "O Ser é o Ser", ou "O Ser é o Mesmo que si", o Ser já é Outro; isto é, já precisa se relacionar com um *outro*, ou seja, com o gênero do Mesmo. Assim na própria predicação da *mesmidade*, o Ser já é um *outro* que si, o Ser já se relaciona com um *outro*, ou seja, o gênero ou a Idéia de Mesmo. Assim na própria predicação da *identidade*, o Ser mostra-se *contradição*⁹.

A contradição não estaria portanto só ao nível do mundo sensível e imperfeito que se oporia de maneira insuperável a um mundo

das idéias perfeito, pura e absoluta identidade, mas inatingível. Como mostra o Estrangeiro, contra Parmênides (e contra o próprio Sócrates), o próprio mundo das Idéias é também contraditório e, por isso mesmo, não tão distante e separado do mundo sensível. As Idéias se separam, mas também se *unem* pelas próprias contradições. As contradições seriam assim as próprias *vias de comunicação* das Idéias entre si, as vias através das quais as Idéias se chocam, se cruzam, se entrelaçam.

Por exemplo: se o Devir (enquanto Idéia) é outro que o Repouso, ao ser outro, o Devir é, participa assim do Ser e participa também do Outro; mas, ao mesmo tempo que o Devir é outro que o Repouso, já que ele *não é* Repouso, ele participa também do Não-Ser. O Não-Ser e as contradições seriam assim a própria essência da racionalidade, o próprio motor constituinte do *lógos*.

⁹ Vejamos outro exemplo. Quando se diz "A mesa é mesa", ou seja, "A mesa é o *mesmo* que si", do ponto de vista desta lógica da contradição, já ocorre uma transição, uma relação com algo *outro*: o *ser* da mesa se relaciona com o *ser* do *mesmo*, mas o *ser* do *mesmo* é *outro* que o *ser* da mesa. Assim, o *ser* da mesa, para reconhecer-se como identidade, como mesmidade, já precisa relacionar-se com o outro, com a alteridade, com aquilo que ele não é. Isso constitui a *contradição interna*, a contradição que estaria no interior de toda identidade. Observe-se ainda que não se trata aqui de demonstrar a contradição *externa*. Esta todos aceitam, até mesmo parmenidianos, pois não rompe a lei da não-contradição. Como exemplo de contradição *externa* podemos citar: a mesa não é cadeira, não é cavalo, não é armário, etc. Ora, esta forma de não-ser não fere a identidade, ao contrário, apenas a reforça!

Se Sócrates passara toda a sua vida à procura da via de transição entre o mundo sensível contraditório e o mundo das Idéias, absoluta identidade, e se jamais encontrara plenamente esse caminho, agora mostrava-lhe o Estrangeiro de Eléia qual fora seu erro. Teria sido necessário romper com o "pai" Parmênides. Teria sido necessário dar ser ao Não-Ser plenamente, aceitar a contradição no interior de todos os seres e no interior das próprias Idéias. Mas, agora, já era tarde demais para a revelação do Estrangeiro.

Se Sócrates, incansavelmente, com a negatividade da sua dialética, havia sempre contraposto ao mundo sensível e imperfeito o mundo idêntico das Idéias, essa contraposição e essa negatividade permaneceram externas, os pólos dessa dialética permaneceram distantes e jamais se transpassaram. Na instância do conceito, o Bem (Idéia suprema) permaneceu distante das outras Idéias e muito mais ainda do mundo sensível; no interior da sua absoluta identidade e transcendência, o Bem conservou-se incognoscível. Na instância do político, a realização da cidade, existente talvez somente no céu, permaneceu distante como um sonho remoto freqüentado pela alma dos sábios. Sócrates, apesar assim da negatividade da sua dialética,

nada engendrara, nem ciências positivas, nem cidades reais; apesar de justo, não conseguira se diferenciar dos sofistas e dos outros charlatões; apesar de exemplar cidadão, foi condenado à morte pela sua própria cidade.

Nos diálogos seguintes de Platão, *Político* e *As leis*, a dialética seguirá seu curso, mas já sem Sócrates e seguindo pela nova via, aquela do Não-Ser. Nas últimas obras datadas em 399 a. C. e nas quais ainda aparece Sócrates como personagem principal, *Apológia*, *Críton* e *Fédon*, paralelamente, narra-se o epílogo da vida e da dialética socrática do Ser, ou seja, apenas o julgamento, a prisão e a morte de um Sócrates para sempre fiel ao "pai" Parmênides.

Esta foi assim a tragédia do indivíduo, cidadão e herói filosófico chamado Sócrates. Mas também, e muito mais, esta foi a tragédia conceitual, narrada pelos *Diálogos*, a tragédia que marca o nascimento da razão negativa: as muitas aventuras e desventuras que, percorrendo muitos ascensos e descensos, conduziram a dialética (grças, certamente, a Sócrates, mas também apesar dele) da região da plena identidade do Ser às terras ainda hoje temidas e inexploradas, aquelas da contradição interna, aquelas do abismo do Não-Ser.

SÓCRATES COMO MULTIPLICIDADE DE IMAGENS

Como vimos, o Sócrates de Aristóфанes, aquele de Xenofonte e o de Platão não diferem de uma maneira absoluta. Apesar das diferenças de perspectivas entre esses autores, algumas características comuns, tanto no modo de vida de Sócrates assim como na sua suposta doutrina, são reproduzidas por esses três autores que o conheceram pessoalmente.

Aristóфанes, pelo próprio intuito de escrever uma comédia e pela sua perspectiva crítica, descreve Sócrates como o sofista charlatão da negatividade, aquele que refuta todos e destrói todos os valores. Xenofonte, pela sua perspectiva apologética, descreve Sócrates também exercendo o poder do negativo, mas enquanto o incorruptível e esforçado moralista que procura corrigir e exercitar incansavelmente os jovens.

Já os diálogos de Platão, longe de uma visão unilateral ou estática, mostram justamente o

desenvolvimento conceitual dessa negatividade que todos perceberam em Sócrates (tanto Aristóфанes, Xenofonte, como a própria cidade que o condenou à morte); nesse e por esse desenvolvimento, Sócrates mostra-se nos *Diálogos* de Platão como o próprio processo das diversas figuras da dialética: primeiramente, o jovem à procura do caminho das Idéias; após o encontro com Parmênides, o vivenciador angustiado do silêncio e da aporia; contemplado por verdades reveladas (aquelas de Delfos e Diótima), torna-se o inspirado refutador de falsos sábios e o sedutor erótico; de posse do saber de si torna-se o moralista pregador que procura impor o seu dever-ser dogmático; o moralista à procura da objetivação do seu saber, se transforma em agitador político e fundador de cidades; e, finalmente, este último, já acusado pela *pólis* como sofista, se pensa a si próprio como uma velha parteira estéril e pergunta a si próprio se não seria charlatão; a negatividade socrática se volta-

va sobre si mesma, e do nada do seu saber, da negação da negação socrática surgia a negação interna, aquela do Estrangeiro de Eléia, o Não-Ser que é, o Não-Ser além da não-contradição.

DISCÍPULOS E INTÉRPRETES POSTERIORES

Os diversos seguidores e comentadores posteriores do pensamento socrático, não compreendendo essa multiplicidade de figuras como um *processo* (como já, em certo sentido, não haviam compreendido Aristófanes e Xenofonte), se apegarão unilateralmente a uma ou outra dessas imagens, como se uma delas, de maneira isolada, pudesse expressar a verdadeira doutrina socrática. Assim, dessa maneira, pode-se em certo sentido compreender a diversidade de escolas "socráticas" que surgiram após a sua morte. Além dos platônicos, existiram os megáricos, os cirenaicos e os cínicos.

Os megáricos foram assim chamados por causa da cidade de Mégara, onde residiam. Seu principal teórico foi Euclides, que conheceu pessoalmente a Sócrates. Os megáricos tiveram uma visão demasiadamente parmenidiana do socratismo, assim

é que se detiveram na defesa da diferença e oposição radical entre mundo sensível e inteligível. Desenvolveram longamente os paradoxos dessa problemática. Por esse motivo foram importantes no domínio da lógica e da teoria do conhecimento. Em alguns problemas de lógica teriam sido precursores dos estoicos. A escola durou aproximadamente um século, de 400 até 300 a. C.

Os cirenaicos recebem o seu nome da cidade de Cirene, terra natal de Aristipo, considerado a principal expressão do grupo. Ao contrário dos megáricos, os cirenaicos se voltaram mais para os aspectos práticos da trajetória socrática e se fixaram na idéia de que a filosofia é uma forma de conduta moral, isto é, uma série de regras para se conduzir de maneira correta na vida e assim atingir a felicidade. Identificavam a noção de bem com o prazer e embasavam o processo do conhecimento nas sensações. O sábio seria aquele que soubesse, entre os múltiplos desejos e sensações, encontrar a tranquilidade e assim o bem, ou seja, o prazer. Neste caso, teríamos assim um socratismo *hedonista*, ou seja, embasado no prazer (*hedoné*, em grego). Apesar de mais uma vez

unilateral, essa visão do socratismo não deixa também de ser uma (mas apenas uma) das imagens do Sócrates de Platão (basta lembrar do papel de Eros em todo o processo da dialética socrática).

Já os cínicos, outra escola socrática, receberam esse nome, provavelmente, da palavra grega *cýon*, que significa "cão", pois dizia-se que os cínicos vagavam como "cães miseráveis" pelas cidades. Se a designação tinha um sentido pejorativo e deve ter sido criada pelos seus adversários, os próprios cínicos se orgulhavam de assim serem chamados. Pois, desprezando todas as convenções sociais, pregavam que o homem devia voltar à natureza. O homem devia despir-se de todos os males provocados pelas perversões da sociedade e reencontrar assim a virtude. Esta era identificada com o cultivo do *vigor* físico (em grego, *ischys*), que neles se expressava na capacidade de realizar todos os *esforços* (em grego, *ponoi*). O homem virtuoso seria assim capaz de resistir à fome, ao frio, ao calor, à sede, e a todas as adversidades da vida. O herói mítico dos cínicos era Hércules (que os latinos chamavam de Hércules), aquele que realizou "os doze trabalhos", herói por ex-

celência do vigor físico e do esforço. O herói filosófico dos cínicos era evidentemente Sócrates, o mestre de Antístenes (fundador da escola Cínica).

Como os megáricos e os cirenaicos, os cínicos também reduziavam de maneira unilateral o socratismo. No entanto, talvez os cínicos tenham detido uma das características mais importantes de Sócrates, a negatividade vinculada à noção de esforço (*pónos*), e esta assumindo um caráter não só moral como também social e político. Assim é que, segundo Filodemo, Diógenes teria escrito também uma *República* e, como naquela de Platão, se propunha o fim da família, a comunidade das mulheres e das crianças. Cabe ressaltar também que, assim como os platônicos, os cínicos subsistirão desde o século IV a. C. até o final da Antigüidade, ou seja, por quase dez séculos.

Além dos diversos autores "socráticos", muitos outros, ainda na Antigüidade, narraram e transmitiram tradições a respeito de Sócrates. Entre estes, cabe destacar, como biógrafo, Diógenes Laércio (séc. III d. C.) e, como intérprete e crítico do seu pensamento, Aristóteles (séc. IV a. C.). Este último será importante, so-

bretudo, na medida em que, contra Platão, procura sustentar (em sua *Metafísica*) que a "teoria das Idéias" jamais teria sido desenvolvida por Sócrates. Aristóteles, defensor da propriedade privada, criticará também (em sua *Política*) as teorias comunistas de *A República*. Se durante séculos a interpretação aristotélica de Sócrates foi combinada (dogmaticamente) com aquela originada nos meios socráticos, desde a segunda metade do século XIX os avanços filológicos vêm mostrando a fragilidade de Aristóteles como "historiador" da Filosofia e o caráter unilateral de muitas das suas colocações¹.

Se essas formas unilaterais de retomar Sócrates caracterizaram, em maior ou menor medida, já aqueles que na Antigüidade o seguiram como mestre, nos tempos posteriores, nos períodos medieval e moderno, esse pro-

cesso se repetirá. Os primeiros pensadores cristãos, como Santo Agostinho, darão ênfase na figura do moralista; Montaigne, no século XVI, refletindo sobre o *conhece-te a ti mesmo* socrático, verá nele um cético subjetivista que examinava os limites do homem; Descartes, no século XVII, também se interessará pela dúvida socrática, mas do ponto de vista da questão do método; Kierkegaard, já no século XIX, verá em Sócrates a experiência essencial da existência e o próprio conhecimento pensado como um *existente*; Auguste Comte, o conservador radical, criador do Positivismo, também no século XIX, apesar de admirar o Sócrates moralista, verá nele também um perigoso propagador de perniciosas influências revolucionárias; algumas décadas depois, Nietzsche (também defensor do pensamento como afirmação), violentamen-

te, acusará Sócrates e a sua dialética negativa de serem a mais venenosa sedução, a manifestação da mais ardilosa das retóricas e da mais terrível das sofísticas, a expressão do ressentimento dos fracos, feios e oprimidos que conspiram contra a beleza do mito e das forças da vida.

O SORRISO QUE PERMANECE

Cético e teórico da dúvida, sofista, hedonista e sedutor erótico, moralista, destruidor de mitos e revolucionário, velha parteira cúmplice de parricídios, Sócrates foi provavelmente tudo isso, como parecem mostrar os *Diálogos* (e como compreendeu Hegel no século XIX). Mas se a representação de tantos papéis lhe couberam, é porque foi também e ainda um grande *dissimulador irônico*.

A célebre ironia socrática, no entanto, como observou profundamente Hegel, não é o riso sarcástico ou o fingimento hipócrita que hoje chamamos de "ironia", ao contrário, a ironia socrática seria um procedimento *metódico* inerente ao *sério* processo imanente da dialética. Trata-se de entrar no interior das imagens, trata-se de vestir as máscaras da aparência, trata-se de mergulhar na obscurida-

de das sombras e vivenciá-las na sua manifestação nebulosa. Pois, somente assim, a partir do interior da caverna, é que se pode desvelar as sombras, arrancar as máscaras, *impulsionar* as imagens para o seu desenvolvimento, para a sua superação, para a profunda seriedade do conceito.

O que nos ensina assim a ironia da dialética socrática é que, para impulsionar a comédia das imagens até a tensão trágica do conceito, é necessário banhar-se, calçar as sandálias (ao menos uma vez) e ir à festa de Agatão. Precisamente nesse sentido, lembra Aristodemo que, ao final daquele célebre banquete, Sócrates obrigara Agatão (autor trágico) e Aristófanes (autor cômico) a admitirem "que é de um mesmo homem o saber fazer uma comédia e uma tragédia, e que aquele que com arte é um poeta trágico é também um poeta cômico".

Foi assim, sob o rigor e a seriedade do método dialético, que tantos papéis couberam a Sócrates e, sobretudo, aquele de *dissimulador irônico*. São assim grosseiramente inocentes e vítimas da complexidade da sua ironia todos aqueles intérpretes que o apreenderam em apenas um dos seus momentos, ou ainda

¹ No que se refere diretamente a Sócrates, cabe lembrar: 1. A sua crítica à "teoria das Idéias" é quase totalmente embasada no diálogo *Parmênides* de Platão. 2. Comete erros objetivos a respeito dos próprios diálogos de Platão; por exemplo, no livro II, cap. 6, da *Política*, ao criticar *As leis* de Platão, se refere a Sócrates, como se este ainda fosse o personagem utilizado por Platão para conduzir o diálogo; na verdade, em *As leis*, Sócrates nem sequer aparece e a cena dramática se desenvolve em um tempo bem posterior à sua morte. 3. Apesar de pretender corrigir a Platão (durante dez anos discípulo direto de Sócrates) em questões fundamentais do pensamento socrático, Aristóteles, sendo estrangeiro, veio residir em Atenas vários anos após a morte de Sócrates, jamais o tendo conhecido diretamente.



Diferentes representações da figura de Sócrates.

aqueles que diante da diversidade das figuras falam em um “enigma insolúvel” (como diversos comentaristas contemporâneos).

Sócrates não foi nenhuma dessas imagens estática ou unilateralmente. Ao contrário, Sócrates foi, como mostra o devir das suas múltiplas imagens, o *desenvolvimento* da série de figuras, o irônico herói trágico da *totalidade* desse processo de experiências: o ser que sempre desaparece na *sua* negação; o indivíduo que desapareceu negado na *sua* morte; o saber (dogmático) que desapareceu negado na *sua* dialética; o ser que da

sua negação interna, há mais de dois mil anos, sempre retorna no permanente retorno irônico do negativo.

Ainda hoje, é assim o sorriso de Sócrates que se pode ver cada vez que um discípulo da dialética desmascara mais um falso sábio e uma falsa sabedoria, cada vez que a coragem da dúvida se instaura na certeza fácil, cada vez que uma aporia é vivenciada intensamente, cada vez que se projetam novas cidades (não só em sonhos), cada vez que o deus Eros reabre novamente as asas poderosas do Negativo.

Parte II

ANTOLOGIA

Biografia de Sócrates*

SEGUNDO DIÓGENES LAÉRCIO (SÉC. III D. C.)

Diógenes Laércio escreveu a biografia de Sócrates (treze páginas na edição grega de H. S. Long) embasado nas diversas tradições então existentes. Cabe ainda ressaltar que, em grande parte, as suas fontes são os mesmos textos que hoje possuímos (os de Aristóteles, Xenofonte, Platão, Cícero, etc.). A seguir reproduzimos alguns trechos de Diógenes Laércio.

(Extratos de Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, Livro II, 18-47¹)

Sócrates foi filho de Sofronisco, talhador de pedras e de Fainarete, parteira. (...) Nasceu em Alopécia, um distrito da Ática. (...) Foi discípulo de Anaxágoras, como disseram alguns. (...) Douris diz que ele trabalhou de maneira servil talhando pedras; dizem muitos que foi ele que talhou as Graças que estão esculpidas na Acrópole.

(...) Segundo Demétrio, o Bizantino, foi Críton que, convencido do seu talento, o tirou da oficina e o educou. [Sócrates] sustentou que a teoria a respeito da natureza não é o mais importante para nós, e começou a filosofar a respeito das coisas éticas, ainda nas oficinas e depois na praça pública.

(...) Não costumava viajar, como faziam os outros [sábios], só viajando nas campanhas militares. Exceto nestas situações, sempre ficou no mesmo lugar, dialogando, mas não tanto para rivalizar com os outros, mas mais para procurar o verdadeiro. (...)

* Recomenda-se que os textos deste item sejam lidos após a leitura (ou releitura) da introdução e do capítulo 1 deste livro.

¹ Capítulo dedicado a Sócrates; traduzido do texto grego estabelecido por H. S. Long, Oxford University Press, 1964, Great Britain.

Cuidava muito dos exercícios do corpo e tinha uma boa constituição física. Participou da expedição de Anfípolis. Na batalha de Délion, salvou a vida de Xenofonte, que tinha caído do cavalo. Fugiam todos os atenienses, mas ele se retirou a passo lento. (...) Também esteve em Potidéia. (...) Nesta ocasião permaneceu de pé na mesma posição a noite inteira. Lutou valorosamente e conseguiu a vitória; mas cedeu as glórias a Alcibíades, a quem muito amou, como diz Aristipo (...)

Era auto-suficiente (*autarquês*) e modesto (*semmós*). E quando Alcibíades lhe deu uma terra muito grande para que construísse uma casa, [Sócrates] lhe disse: "Caso eu tivesse necessidade de fazer um par de sapatos você me daria o couro inteiro [de um boi]? Eu seria ridículo se aceitasse". Vendo, freqüentemente, as diversas coisas que se vendiam no mercado, exclamava para si próprio: "Quantas necessidades eu não tenho!" E repetia muitas vezes aqueles versos:

Vasos de prata e roupas de púrpura
Úteis nas tragédias
Inúteis na vida

(...) Teve duas mulheres: a primeira chamava-se Xantipa e desta nasceu Lamprocles; da segunda, Míro, (...) teve a Sofronisco e Menexeno.

(...) Propôs que Críton resgatasse a Fedon, que era escravo. (...) Este saiu, com efeito, da escravidão e tornou-se um filósofo célebre.

(...) [Sócrates] sendo uma vez injuriado a berros por Xantipa, sua mulher, esta ainda por cima lhe atirou água. [Sócrates] então observou: "Como eu dizia, quando Xantipa troveja também chove".

(...) A acusação jurídica, a qual, segundo Favorino, ainda se conserva no Metrôn (um templo de Atenas), foi a seguinte: "Melito Pitense, filho de Melito, acusou Sócrates de Alopécia, filho de Sofronisco, dos delitos seguintes: Sócrates quebranta as leis, negando a existência dos deuses que a cidade segue e introduzindo outros novos; e atua contra as leis corrompendo a juventude. A pena devida é a morte".

(...) E o condenaram à morte. Logo o prenderam e não muitos dias depois bebeu a cicuta. (...)

Este foi o fim de Sócrates; mas os atenienses se arrependeram. (...) Desterraram a alguns e condenaram à morte Melito. Honraram a Sócrates com uma estátua de bronze esculpida por Lisipo e a colocaram no Pompeu (o edifício dos heróis).

OUTROS TESTEMUNHOS BIOGRÁFICOS

(Aulus Gellius [séc. II d. C.], *Noctes Atticae*, livro II, 1, Paris, Garnier, 1934)

Entre as fadigas e provas que Sócrates se impunha para preparar o corpo em relação às situações imprevistas que exigem resistência, eis uma, conta-se, que lhe era familiar: mantinha-se de pé, sem se mover, durante um dia e uma noite, de uma aurora até a outra, sem fechar os olhos, no mesmo lugar, o rosto e os olhos voltados para a mesma direção, na atitude de reflexão, como se a alma estivesse separada do corpo. Um dia que Favorinus dissertava com todos os desenvolvimentos possíveis sobre a energia deste grande homem, nos citou este fato: "Frequentemente, dizia ele, mantinha-se de um sol ao outro, mais reto que um tronco de árvore". Sua temperança era tal, se crermos na tradição, que passou quase toda a sua vida sem contrair nenhuma doença. Mesmo durante a peste, que no começo da Guerra do Peloponeso semeou a morte em Atenas, conseguiu ele, graças ao seu regime sóbrio e regrado, preservar-se das consequências arrasadoras da calamidade e conservar a sua saúde; não teve qualquer sintoma do flagelo que abateu a todos.

(Aulus Gellius [séc. II d. C.], *Noctes Atticae*, livro I, XVII)

Xantipa, a mulher do filósofo Sócrates, conta-se, era extremamente desagradável e vivia reclamando de tudo. Dia e noite seus acessos de mau humor explodiam sem interrupção. Espantado com estas violências, Alcibíades perguntou um dia a Sócrates por que não mandava embora uma mulher tão incômoda. Sócrates respondeu-lhe: "Suportando-a tal como ela é, na minha casa, me acostumo e me exercito a suportar mais facilmente, no exterior, as oscilações de humor e os insultos dos outros".

Imagens de Sócrates*

O SÓCRATES DE ARISTÓFANES

AS NUVENS

(*As nuvens*, 737 a 846, in *Sócrates*, Col. Os Pensadores, p. 205-209)

Sócrates — Trate primeiro de achar o que deseja e diga-me.

Estrepsíades — Você já ouviu milhares de vezes o que eu quero, é acerca dos juros... Como não pagar a ninguém...

Sócrates — Então cubra-se, relaxe aos poucos o pensamento sutil e reflita sobre os seus negócios, distinguindo bem e observando.

Estrepsíades — Ai de mim! (*Salta do leito.*)

Sócrates — Fique quieto! E se tiver alguma dificuldade nos seus raciocínios, deixe-a e passe adiante. Depois, movimente-a de novo com o pensamento e pondere.

Estrepsíades — Ó Socratesinho querido!

Sócrates — Que é, velho?

Estrepsíades — Tenho um pensamento espoliador de juros!

Sócrates — Mostre-o.

Estrepsíades — Diga-me agora...

Sócrates — Quê?

Estrepsíades — E se eu comprasse uma mulher feiticeira da Tessália², e de noite, puxasse a Lua para baixo, e, a seguir, a fechasse num cofrezinho redondo, como se fosse um espelho, e depois a conservasse bem guardada?

Sócrates — Mas então de que isso lhe serviria?

Estrepsíades — Para quê? Se a Lua nunca mais aparecesse em parte alguma, eu não pagaria os juros...

* Recomenda-se que este item seja lido após a leitura (ou releitura) do capítulo 2 deste livro.

² Os tessálios apregoavam que Medéia havia perdido a caixa de drogas em seu território, cujas ervas, desde então, se tornaram dotadas de poderes mágicos. As mulheres da Tessália tinham fama de espertas em artes de bruxarias, gabando-se até da habilidade de puxar a Lua para baixo do céu.

Sócrates — E por que motivo?

Estrepsíades — Porque o dinheiro se empresta ao mês...

Sócrates — Está bem. Mas agora vou propor-lhe uma outra engenhosa questão. Se alguém processasse você numa causa de cinco talentos, diga-me, como poderia anulá-la?

Estrepsíades — Como, como? Não sei, mas devo procurá-lo.

Sócrates — Então não enrole sempre o pensamento à sua volta³. Solte a inteligência para o ar, como um besouro amarrado pelo pé⁴.

Estrepsíades — Já encontrei uma anulação muito engenhosa para esse processo, tanto que você mesmo há de concordar comigo.

Sócrates — Qual é?

Estrepsíades — Você já viu nas lojas dos droguistas aquela pedra, bonita, transparente, com a qual se acende o fogo?

Sócrates — Está falando do cristal?

Estrepsíades — Sim. Ora, que aconteceria se eu a tomasse no momento em que o escrivão estivesse anotando a queixa, de longe, assim, parado diante do Sol, e fizesse derreter os documentos⁵ do meu processo?

Sócrates — Você fala com sabedoria. Sim, pelas Graças!

Estrepsíades (*Exultante.*) — Ih, como estou contente! Consegui anular um processo de cinco talentos...

Sócrates — Vamos depressa, então, agarre isto...

Estrepsíades — Quê?

Sócrates — Como você escaparia, se durante a defesa de um processo estivesse na iminência de ser condenado por falta de testemunhas?

Estrepsíades — De modo muito fácil e simples.

Sócrates — Então diga.

Estrepsíades — Pois já digo. Quando não houvesse mais do que um único processo antes de chamarem o meu, eu iria correndo enforcar-me...

Sócrates — Você diz tolices!

³ Sócrates incita Estrepsíades a não ficar preso a um único método, sem refletir sobre outras possibilidades.

⁴ O besouro dourado (*Melolontha vulgaris*), inseto muito comum nas regiões temperadas do sul da Europa. As crianças costumavam usá-lo como brinquedo.

⁵ As tabuinhas cobertas de cera em que se registravam as queixas.

Estrepsíades — Não, pelos deuses, eu não! Pois ninguém apresentará uma queixa contra mim, se eu estiver morto...

Sócrates (*Impaciente.*) — Você está sonhando. Vá-se embora, não poderia ensiná-lo mais!

Estrepsíades (*Desesperado.*) — Por quê? Não, Sócrates, pelos deuses!

Sócrates — Mas logo você se esquece até das menores coisinhas que aprendeu em primeiro lugar!

Estrepsíades — Vou ver... (*Hesitando.*) Qual foi a primeira coisa? Qual foi a primeira? Que era, aquela em que costumamos amassar os alimentos? Ai de mim, o que era mesmo?

Sócrates — Você não vai sumir e arrebentar no inferno? Velhote mais esquecido e imbecil!

Estrepsíades — Ai, desgraçado de mim! Então que será de mim? Pois vou morrer, porque não aprendi a virar a língua!⁶ Ó Nuvens, aconselhai-me alguma coisa de útil!

Corifeu — Velho, nós lhe damos um conselho; se você tem um filho já criado, mande-o aprender no seu lugar.

Estrepsíades — Mas, sim, eu tenho um filho, pessoa de bem. Mas não quer aprender... Que será de mim?

Corifeu — E você consente?

Estrepsíades — Pois é bem feito de corpo, cheio de vida, e nasceu duma dessas mulheres de alto vôo, uma grã-fina. Pois sim, irei procurá-lo. Se não quiser, de qualquer forma hei de expulsá-lo para fora de casa. (*A Sócrates.*) Entre e espere-me um pouco. (*Sai.*)

Coro (*A Sócrates.*) (*Antístrofe*) *Percebe quantos benefícios vai receber de nós, só de nós dentre os deuses? Ele está disposto a fazer tudo que você ordena! E agora que o homem está bobo e visivelmente agitado, sabendo-o, você vai engoli-lo tanto quanto puder! Depressa, essas coisas costumam virar...*

(*Sócrates sai. Aparece Estrepsíades arrastando o filho pelo braço.*)

Estrepsíades — Não, pelo Vapor!⁷ Você não ficará mais aqui. Vá comer as colunas de Mégacles!⁸

⁶ Alusão às sutilezas da linguagem sofisticada.

⁷ Estrepsíades jura pelo Vapor, recusando as divindades tradicionais.

⁸ Fídipides provavelmente ameaçara de novo ir para casa do tio Mégacles. O velho ridiculariza a prosápia da família da esposa e lembra que na casa dos parentes só se podiam comer as colunas do palácio, restos do antigo fausto.

Fidípides — Ó Senhor, que é que você tem, meu pai? Sim, você perdeu o juízo, por Zeus Olímpio!

Estrepsíades — Está aí, tá aí! Zeus Olímpio... Que bobagem! Esse daí, com essa idade, acreditar em Zeus!

Fidípides — Mas afinal por que você achou graça nisso?

Estrepsíades — Porque percebi que você é uma criancinha e pensa de modo antiquado. Mas aproxime-se para saber mais. (*Sussurrando.*) E eu direi uma coisa que se você aprender, será um homem! Mas cuidado para não ensiná-la a ninguém!...

Fidípides — Sim. Que é?

Estrepsíades — Agora mesmo você jurou por Zeus...

Fidípides — Sim.

Estrepsíades (*Com ênfase.*) — Então você vê como é belo aprender? Fidípides, Zeus não existe!

Fidípides — Mas quem?!...

Estrepsíades — Quem reina é o Turbilhão, depois de ter expulsado Zeus!

Fidípides — Puxa, por que você diz tolices?

Estrepsíades — Fique sabendo que é isso mesmo.

Fidípides — Quem é que o afirma?

Estrepsíades — Sócrates de Melos⁹ e Querefonte, que conhece as pegadas das pulgas.

Fidípides — Mas você chegou a tal loucura que acredita em homens malucos?

Estrepsíades — Cuidado! Não diga nenhuma insensatez contra homens direitos, e de juízo. No meio deles, por economia, ninguém corta o cabelo, nem se unta com óleos ou vai ao balneário para lavar-se. E você "deslava" a minha vida, como se eu estivesse morto! Vá bem depressa e aprenda em meu lugar.

Fidípides — Mas, afinal, que coisa útil se poderia aprender, no meio desses indivíduos?

Estrepsíades — Ora, sim senhor! Toda a sabedoria que os homens têm. Você se conhecerá a si mesmo, aprenderá como é ignorante e grosseiro. Mas, fique aqui e espere-me um pouco... (*Estrepsíades entra.*)

⁹ Pilhéria, pois Sócrates era ateniense. Alusão a Diágoras de Melos, processado por impiedade e expulso de Atenas.

Fidípides (*Sozinho.*) — Puxa! Que hei de fazer, se meu pai enlouqueceu? Devo agarrá-lo e levá-lo aos tribunais por demência, ou declarar a sua loucura aos fabricantes de caixões de defuntos?...

O SÓCRATES DE XENOFONTE

A DOMINAÇÃO DE SI MESMO

(*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Livro III, cap. XIII, in *Sócrates*, Col. Os Pensadores, p. 133/134)

Encolerizando-se alguém certo dia, por haver saudado uma pessoa que não lhe retribuiu o cumprimento, disse-lhe Sócrates:

— Simplesmente risível é não incomodar-te o encontro com um doente e tanto te agastares de topar com um grosseiro.

Outro queixava-se de comer sem vontade:

— Ensina Asmeno — disse-lhe — bom remédio para isso.

— Qual é?

— Comer menos. Diz que com esta abstinência ganham o paladar, a bolsa e a saúde.

Terceiro dizia só ter em casa, para beber, água quente.

— Não precisarás aquecê-la quando quiseres banhar-te — respondeu.

— É muito fria para o banho.

— Queixam-se teus criados de bebê-la e com ela banhar-se?

— Não, por Júpiter! nem me admira que o façam com prazer.

— Qual a água mais quente, a tua ou a do templo de Esculápio?

— A de Esculápio.

— Qual a mais fria, a tua ou a do templo de Anfiarau?

— A de Anfiarau.

— Vês, pois, seres mais difícil contentar que os criados e os enfermos.

Um amo maltratara rudemente seu servidor. Perguntou-lhe Sócrates a razão:

— É o sujeito mais comilão e madraço que já vi. Só quer saber de dinheiro e de vadiar.

— Já examinaste quem merece mais ser castigado, se tu, se teu escravo?

Assombrando-se alguém de ter de viajar a Olímpia:

— Por que — inquiriu Sócrates — te assombra essa viagem? Não passas quase o dia inteiro trançando de um lado para outro em tua casa? Viajando passearás, depois almoçarás. Passearás outra vez, jantarás e repousarás. Não sabes que somando-se os passeios que deres em cinco ou seis dias facilmente irás de Atenas a Olímpia? E melhor farás partindo um dia antes que em deferindo a viagem. Que molesto é ter-se de fazer jornadas muito longas e agradável levar um dia de vantagem sobre os próprios planos. Antes apressar a partida que depois ter de dar trato às canelas.

Outro dizia-se fatigado de longa caminhada que acabara de fazer. Indagou-lhe Sócrates se carregava algum peso:

- Não é verdade, nada trazia além do manto.
- Viajavas só ou acompanhado de algum servidor?
- Tinha um servidor.
- Vinha ele de mãos abanando ou trazia alguma coisa?
- Carregava minha roupa e o resto da bagagem.
- E como foi de viagem?
- Melhor que eu, suponho.
- Se tivesses de carregar o fardo que carregava teu criado, como te arranjarias?
- Nem sei. Talvez não o pudesse.
- Como! achas digno de homem livre e exercitado na ginástica suportar a fadiga menos que um escravo?

A TEMPERANÇA

(*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Livro IV, cap. V, in *Sócrates*, Col. Os Pensadores, p. 155-156)

Direi agora como Sócrates induzia seus discípulos à prática do bem. Persuadido de que quem deseje fazer o bem imprescinde da temperança, sobre fazê-la assunto constante de suas palestras, mostrava-se ele próprio modelo acabado de sobriedade. Tinha sempre presente no espírito os caminhos que conduzem à virtude e não se cansava de lembrá-los a quantos o freqüentavam.

Sei que teve um dia com Eutidemo esta prática sobre a temperança:

- Dize-me, Eutidemo, não reputas a liberdade bem inestimável e honroso tanto para o particular como para o Estado?
- É o mais precioso dos bens.

— Terás por livre o homem que se deixe dominar pelos prazeres do corpo e assim se veja na impossibilidade de praticar o bem?

— De forma alguma.

— Não chamas liberdade ao poder de praticar o bem, servidão à impossibilidade de praticá-lo?

— Justamente.

— Quer dizer que a teus olhos os intemperantes não passam de escravos?

— Sim, e com razão.

— Crês que os intemperantes sejam somente impedidos de fazer o melhor ou que sejam também forçados a fazer o pior?

— Creio-os de todo ponto impelidos para o mal e desviados do bem.

— Que pensas então desses senhores que impedem de fazer o bem e obrigam a fazer o mal?

— Por Júpiter! é a pior raça.

— E qual a pior das servidões?

— Em minha opinião, a que nos sujeita aos piores senhores.

— Então os intemperantes padecem a pior das servidões?

— Assim acho.

— A intemperança não afasta os homens da sabedoria, o maior dos bens, para precipitá-los nos piores males? achas que, arrastando-os para os prazeres, os impede de se aplicarem ao estudo dos conhecimentos úteis e, não raro, discernam embora o bem do mal, os obriga a preferirem o pior ao melhor?

— É verdade.

— Quem menos prudente que o intemperante? Pois nada tão avesso aos atos da prudência quanto os da intemperança.

— De fato.

— Que nos apartará mais de nossos deveres que a intemperança?

— Nada.

— Quando um vício nos faz preferir o prejudicial ao útil, procurar um e negligenciar o outro e em tudo nós haveremos ao reverso dos sábios, não é de todos o mais funesto?

— Seguramente.

— Natural não é produzir a temperança efeitos contrários aos da intemperança?

— Sem dúvida.

— Igualmente claro não é ser excelente a causa desses efeitos contrários?

— Certamente.

— Então força é crer, Eutidemo, ser a temperança o mais valioso dos bens.

— Não há como duvidá-lo, Sócrates.

— Já observaste uma coisa, Eutidemo?

— Quê?

— Que, pareça embora poder conduzir-nos exclusivamente ao agradável, de tanto é incapaz a intemperança, ao passo que a temperança nos proporciona os mais vivos prazeres.

— Como assim?

— Porque a intemperança, não nos permitindo suportar a fome, a sede, os desejos amorosos, a insônia, necessidades que só elas nos fazem experimentar, deite em comer, beber, amar, repousar, dormir e que com a espera e a privação não fazem senão aumentar o prazer, a intemperança, digo, impede-nos de sentir verdadeira doçura no satisfazer estes apetites necessários e contínuos. A temperança, ao contrário, única capaz de fazer-nos suportar as privações, é também a única que nos permite gozar até pela memória dos prazeres de que falei.

— Nada do que dizes admite dúvidas.

— Demais, aprender a conhecer o belo e o bem, a governar o próprio corpo, a bem dirigir sua casa, a ser prestadio aos amigos e à pátria e a vencer os inimigos, todas qualidades que não somente são úteis como proporcionam os maiores prazeres: tais as vantagens práticas que colhem os homens temperantes e de que os intemperantes são excluídos. De feito, quem menos digno delas que aquele que, consagrado aos prazeres fáceis, nenhuns sacrifícios fez à virtude?

— Parece-me, Sócrates, considerares o homem dominado por prazeres dos sentidos incapaz de qualquer virtude.

— Qual a diferença, Eutidemo, entre o homem intemperante e a besta mais estúpida? Em que difere dos brutos quem jamais toma o bem por norte e só vive para o prazer? Só os temperantes podem examinar o que há de melhor em todas as coisas, distribuí-las por gênero na prática e em teoria, joeirar o bem e refugar o mal.

Este — dizia Sócrates — o meio de tornar os homens melhores, mais felizes e mais hábeis na dialética. Ajuntava vir o nome de “dialético” do hábi-

to de dialogar em comum e distribuir os objetos por gêneros; que mister havia, pois, dar-se com afincos a este exercício, de vez que tal estudo forma os melhores homens, os mais hábeis políticos e os mais fortes dialéticos.

RESPONDENDO AO SOFISTA ANTIFÃO

(*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Livro I, cap. VI,
in *Sócrates*, Col. Os Pensadores, p. 61-62)

Convém não calar a conversação que teve com o sofista Antifão. Certo dia Antifão, que queria tomar a Sócrates seus discípulos, interpelou-o e disse-lhe na presença deles:

— Eu pensava, Sócrates, que os que professam a filosofia fossem mais felizes. Muito outro, porém, parece ser o fruto que colhes da filosofia. Vives de tal guisa que não há escravo que deseje viver sob tal senhor. Alimentas-te das viandas mais grosseiras, bebes as mais vis beberagens. Cobre-te um manto chamboado, que te serve no verão como no inverno. Não tens calçado nem túnica. Sem embargo, não aceitas nenhum oferecimento de dinheiro, por agradável que seja recebê-lo e muito embora proporcione vida mais independente e aprazível. Se, pois, como todos os mestres formas os teus discípulos à tua semelhança, podes considerar-te um professor de miséria.

Ao que Sócrates respondeu:

— Fazes, creio, Antifão, tão triste idéia de minha existência, que preferias morrer a viver como eu. Ora bem, examinemos por que achas minha vida tão penosa. Será porque, ao contrário dos que, exigindo salário, são obrigados a fazer o que lho rende, eu que nada recebo não sou forçado a falar com quem não queira? Achas minha vida miserável porque minha alimentação seja menos sã ou menos nutritiva que a tua? Porque meus alimentos sejam menos difíceis de obter que os teus, os quais são mais raros e mais delicados? Porque os manjares que preparas te saibam melhor ao paladar do que os meus a mim? Não sabes que quem come com apetite não tem necessidade de condimento, que a quem bebe com prazer, fácil é prescindir da bebida que não tem? Quanto às vestes, sabes que quem as muda não o faz senão por causa do frio e do calor; que se se calçam sapatos, é para que os pés não sejam impedidos no andar pelo que os possa ferir. Viste-me alguma vez entocado em casa por causa do frio? disputar, no verão, a sombra a alguém, ou impossibilitado de ir aonde quisesse por ter os pés feridos? Ignoras que graças a certos exercícios pessoas fracas de

corpo se tornam mais fortes e os suportam mais facilmente do que aquelas que, nascidas mais fortes, foram descuidadas? Não crês que eu que avezei meu corpo a resistir a todas as influências, não sofra melhor que tu, que não te exercitaste? Se não sou escravo do ventre, do sono, da volúpia, é porque conheço prazeres mais doces que não deleitam apenas no momento, mas fazem esperar vantagens contínuas. Sabes que sem a esperança do sucesso nenhum prazer experimentamos, de passo que, se se pensa lograr bom êxito, seja na agricultura, seja na navegação, seja em outra profissão qualquer, a ela nos dedicamos com tanto júbilo como se já houvéssemos triunfado. Pois bem, julgas que esta felicidade iguale a que nos dá a esperança de nos tornarmos melhores a nós próprios e aos nossos amigos? Tal é, contudo, a opinião em que persisto! Se for preciso servir aos amigos, ou à pátria, quem para tanto terá mais lazer, aquele que vive como eu ou aquele que esposa o gênero de vida de que te vanglorias? Quem fará a guerra mais a seu agrado, aquele que não pode dispensar u'a mesa suntuosa ou aquele que se contenta com o que tenha à mão? Quem capitulará mais depressa, aquele que tem necessidade de iguarias difíceis de obter ou aquele que se contenta com os alimentos mais triviais? Parece, Antifão, colocar a felicidade nas delícias e na magnificência. De mim, penso que de nada necessita a divindade. Que quanto menos necessidades se tenha, mais nos aproximamos dela. E como a divindade é a própria perfeição, quem mais se avizinhar da divindade, mais próximo estará da perfeição.

De outra feita, disse Antifão a Sócrates:

— Sócrates, creio-te justo, mas não de todo sábio. Aliás parece-me comungares comigo nesta opinião. Não aceitas dinheiro por tuas lições. Entretanto, a ninguém darias nem venderias por preço inferior ao que valem teu manto, tua casa nem nada do que possuis e que reputas de algum valor. Claro é que, se estimasses igualmente tuas lições, far-te-ias pagar o que valem. És, portanto, honesto, de vez que não enganas por cupidez, porém não sábio, já que nada sabes que valha o que quer que seja.

Ao que Sócrates respondeu:

— Antifão, não é coisa corrente entre nós poder fazer-se tanto da beleza quanto da sabedoria emprego honesto ou vergonhoso? Quem chatina com a beleza com quem lha queira pagar se chama um prostituído. Mas aquele que, conhecendo um homem amante da virtude, procura fazer-se seu amigo, consideram-no sensato. O mesmo sucede em relação à sabedoria: os que com ela traficam com quem lha queira pagar se chamam sofistas ou prostituídos.

Aquele, porém, que reconhecendo em outrem um bom caráter lhe ensina tudo que sabe de bem e se faz seu amigo, reputam-no fiel aos deveres do bom cidadão. Assim, Antifão, ao passo que outros gostam de possuir um bom cavalo, um cão, um pássaro, gosto eu, e muito mais, de ter bons amigos. Ensino-lhes tudo que sei do bem, aditando tudo o que os possa ajudar a se fazerem virtuosos. Os tesouros que nos legaram os antigos sábios em seus livros, percorro-os de conversa com meus amigos. Se encontramos alguma coisa boa, recolhemo-la e regozijamo-nos de ser úteis uns aos outros.

Ouvindo estas palavras, eu via em Sócrates um homem feliz que virtuosos fazia os que o escutavam.

De outra vez, perguntando-lhe Antifão por que razão, se se gloriava de tornar os outros hábeis na política, não se ocupava ele próprio desta ciência, que pretendia conhecer:

“Que será preferível, Antifão”, respondeu Sócrates, “consagrar tão-somente a minha pessoa à política ou dedicar meus cuidados a tornar grande número de indivíduos capazes de a ela vacarem?”

DIALOGANDO COM ARTESÃOS

(*Ditos e feitos memoráveis de Sócrates*, Livro III, cap. X, in *Sócrates*, Col. Os Pensadores, p. 125-126)

Útil era também seu trato aos artistas que vivem do próprio trabalho. Entrando certo dia em casa do pintor Parrásio, com ele entreteve a seguinte prática:

— Dize-me, Parrásio, não é a pintura representação dos objetos visíveis? Não imitaís, com cores, os entrantes e salientes, o claro e o escuro, a dureza e a moleza, a rudeza e o lustre, o vigor da idade e a decrepitude?

— Assim é!

— Se quiserdes representar formas de beleza perfeita, como não é fácil encontrar homem isento de toda imperfeição, não reunireis vários modelos e de cada um tomareis o que de mais formoso possuir, compondo destarte um todo de perfeita beleza?

— É o que fazemos.

— E aquilo que mais atraí, enleva e seduz a expressão moral da alma, não o imitaís? Ou será inimitável?

— Como imitá-lo, Sócrates, se não tem proporção nem cor nem nenhum dos atributos que individuaste? Se, em uma palavra, é invisível?

— Quê! não se nota nos olhos ora afeição, ora ódio?

— Nota-se.

— Portanto, não há mister retratar estas expressões dos olhos?

— Há!

— Será a mesma fisionomia de quem se interessa e a de quem não se interessa na felicidade ou desgraça dos amigos?

— Não, está claro. Na felicidade dos amigos brilha a alegria no olhar, na desgraça mareia-o a tristeza.

— Quer dizer que podem representar-se também estes sentimentos?

— Certamente.

— Pela fisionomia e gestos dos homens, parados ou em movimento, é que se exteriorizam altaneria e independência, humildade e baixeza, temperança e razão, insolência e grosseria.

— Dizes verdade.

— Porque conseguiste não é preciso reproduzi-los?

— De acordo.

— E a quem achar agradável de ver, o indivíduo cujo exterior espelha sentimentos elevados, honestos, simpáticos ou o que só deixa ver inclinações nefandas, perversas e odiosas?

— Por Júpiter! Sócrates, nem há compará-los.

Foi um dia à casa de Clíton, o estatuariário, e conversando com ele:

— Vejo e sei, Clíton — disse-lhe —, que modelas na pedra o atleta na carreira, o lutador, o pugilista, o pancratiasta. Mas o que mais encanta os olhos, a chama da vida, como a transmites a tuas estátuas?

E como Clíton, embaraçado, hesitasse em responder:

— Não é modelando tuas obras por seres vivos — disse Sócrates — que fazes tuas estátuas parecerem animadas?

— Exatamente.

— Já que as diferentes posturas nos fazem elevar ou baixar certos músculos do corpo, contraí-los ou distendê-los, fazê-los tensos e lassos, não é exprimindo tais efeitos que dás a tuas obras mais verossimilitude e naturalidade?

— Precisamente.

— Não proporciona esta imitação mesma da ação corporal certo prazer aos espectadores?

— Assim penso.

— Não importa, pois, pintas a ameaça nos olhos dos combatentes, a alegria na visagem dos vencedores?

— Sem dúvida.

— Ao estatuariário, portanto, cumpre exprimir por formas todas as impressões da alma.

Outra ocasião foi Sócrates à oficina do armeiro Pistias, que lhe mostrou couraças muito bem feitas.

— Por Juno! — exclamou — eis um magnífico invento! Esta couraça protege as partes que necessitam defesa e não obsta ao movimento dos braços. Mas dize-me, Pistias, por que motivo, não sendo tuas couraças nem mais sólidas nem mais custosas a ti que as dos outros fabricantes, as vendes muito mais caras?

— Porque, Sócrates, as minhas são mais bem proporcionadas.

— Mas essa proporção será conforme a medida ou a balança que fazes pagá-las mais caro? Porque penso não poderes fazê-las todas absolutamente iguais nem de todo ponto semelhantes, se quiseses que assentem bem.

— Por Júpiter! é com o tento nisso que as faço. Do contrário não serviriam.

— Como fazes para que uma couraça bem proporcionada assente a corpo que não o seja?

— Trato de fazê-la assentar. Desde que assente está bem proporcionada.

— Pareces-me — observou Sócrates — não entender o termo “proporcionado” em senso absoluto, mas relativo ao uso do objeto. Como se disseses que um escudo é bem proporcionado desde que convenha a quem dele se sirva. O mesmo poderias dizer de uma clâmide ou de outro objeto qualquer. Mas talvez haja nesta conformidade outra vantagem nada desprezível.

— Ensina-me então, Sócrates, se é que sabes alguma.

— Entre duas armaduras do mesmo peso, a que assentar fatigará menos que a que não assentar. Esta, seja por pesar exclusivamente sobre os ombros, seja por comprimir fortemente alguma outra parte do corpo, será incômoda e difícil de carregar. A outra, distribuindo o peso pelas clavículas, espalda, peito, dorso e estômago, não será, por assim dizer, um fardo, mas parte do próprio corpo.

— Acabas de dizer justamente por que vendo tão caras minhas obras. Sei, contudo, muita gente haver que prefere comprar couraças cinzeladas ou douradas.

— Se comprem couraças que não lhes vão com o corpo, parece-me comprarem uma incomodidade cinzelada ou dourada. Mas de vez que o corpo não permanece sempre imóvel, ora se inclina, ora se apruma, como poderão assentar couraças demasiadamente justas?

— Não é possível.

— Dizes, pois, que as couraças vão bem não quando são justas, mas quando não incomodam?

— É o que digo, Sócrates, e compreendeste-me muito bem.

O Sócrates de Platão*

AS PRIMEIRAS INVESTIGAÇÕES DE SÓCRATES

A DECEPÇÃO COM OS FISIÓLOGOS

(*Fédon*, 96 a-c,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 108-109)

[Sócrates] Escuta, então, o que vou contar: em minha mocidade senti-me apaixonado por esse gênero de estudos a que dão o nome de “exame da natureza”; parecia-me admirável, com efeito, conhecer as causas de tudo, saber por que tudo vem à existência, por que perece e por que existe. Muitas vezes detive-me seriamente a examinar questões como esta: se, como alguns pretendem, os seres vivos se originam de uma putrefação em que tomam parte o frio e o calor; se é o sangue que nos faz pensar, ou o ar, ou o fogo, ou quem sabe se nada disso, mas sim o próprio cérebro, que nos dá as sensações de ouvir, ver e cheirar, das quais resultariam por sua vez a memória e a opinião, ao passo que destas, quando adquirem estabilidade, nasceria o conhecimento. Examinei, inversamente, a maneira como tudo isso

* Este item corresponde ao capítulo 3 deste livro e cada um dos subitens corresponde, em termos de antologia, aos subitens existentes no livro, na mesma sequência e com o mesmo título.

se corrompe, e, também, os fenômenos que se passam na abóbada celeste e na Terra. E acabei por me convencer de que em face dessas pesquisas eu era duma inaptidão notável! Vou contar-te uma ocorrência que bem esclarece minha situação naquele tempo. Havia coisas acerca das quais eu antes possuía um conhecimento certo, ao menos na minha opinião, e na dos outros. Pois bem, essa espécie de estudo chegou a produzir em mim uma tal cegueira que desaprendi até aquelas coisas que antes eu imaginava saber.

A OBRA DE ANAXÁGORAS

(*Fédon*, 97b-99a,

in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 109-111)

Escolhi então outro método, pois, de qualquer modo, este não me serve. Ora, certo dia ouvi alguém que lia um livro de Anaxágoras. Dizia este que “o espírito é o ordenador e a causa de todas as coisas”. Isso me causou alegria. Pareceu-me que havia, sob certo aspecto, vantagem em considerar o espírito como causa universal. Se assim é, pensei eu, a inteligência ou espírito deve ter ordenado tudo e tudo feito da melhor forma. Desse modo, se alguém desejar encontrar a causa de cada coisa, segundo a qual nasce, perece ou existe, deve encontrar, a respeito, qual é a melhor maneira seja de ela existir, seja de sofrer ou produzir qualquer ação. E pareceu-me ainda que a única coisa que o homem deve procurar é aquilo que é melhor e mais perfeito, porque desde que ele tenha encontrado isso, necessariamente terá encontrado o que é o pior, visto que são objetos da mesma ciência.

Pensando desta forma, exultei acreditando haver encontrado em Anaxágoras o explicador da causa, inteligível para mim, de tudo que existe. Esperava que ele iria dizer-me, primeiro, se a Terra é plana ou redonda, e, depois de o ter dito, que à explicação acrescentasse a causa e a necessidade desse fato, mostrando-me ainda assim como é ela a melhor. Esperava também que ele, dizendo-me que a Terra se encontra no centro do universo, ajuntasse que, se assim é, é porque é melhor para ela estar no centro. Se me explicasse tudo isso, eu ficaria satisfeito e nem sequer desejaria tomar conhecimento de outra espécie de causas. Naturalmente, a propósito do Sol eu estava pronto também a receber a mesma espécie de explicação, e da mesma forma para a Lua e os outros astros, assim como também a respeito de suas velocidades relativas como de suas revoluções e de outros movimentos que lhes são próprios. Nunca supus que

depois de ele haver dito que o Espírito os havia ordenado, ele pudesse dar-me outra causa além dessa que é a melhor e que é a que serve a cada uma em particular assim como ao conjunto.

Grandes eram as minhas esperanças! Pus-me logo a ler, com muita atenção e entusiasmo, os seus livros. Lia o mais depressa que podia a fim de conhecer o que era o melhor e o pior. Mas, meu grande amigo, bem depressa essa maravilhosa esperança se afastava de mim! À medida que avançava e ia estudando mais e mais, notava que esse homem não fazia nenhum uso do espírito nem lhe atribuía papel algum como causa na ordem do universo, indo procurar tal causalidade no éter, no ar, na água e em muitas outras coisas absurdas! Parecia-me que ele se portava como um homem que dissesse que Sócrates faz tudo o que faz porque age com seu espírito; mas que, em seguida, ao tentar descobrir as causas de tudo o que faço, dissesse que me acho sentado aqui porque meu corpo é formado de ossos e tendões, e os ossos são sólidos separados uns dos outros por articulações, e os tendões contraem e distendem os membros, e os músculos circundam os ossos com as carnes, e a pele a tudo envolve! Articulando-se os ossos em suas articulações, e estendendo-se e contraindo-se, sou capaz de flexionar os meus membros, e por esse motivo é que estou sentado aqui, com os membros dobrados. Tal homem diria coisas mais ou menos semelhantes a propósito de nossa conversa, e assim é que consideraria como causas dela a voz, o ar, o ouvido e muitas outras coisas — mas, em realidade, jamais diria quais são as verdadeiras causas disso tudo: estou aqui porque os atenienses julgaram melhor condenar-me à morte, e por isso pareceu-me melhor ficar aqui, e mais justo aceitar a punição por eles decretada. Pelo Cão. Estou convencido de que estes tendões e estes ossos já poderiam há muito tempo se encontrar perto de Mégara ou entre os Beócios, para onde os teria levado em certa concepção do melhor, se não me tivesse parecido mais justo e mais belo preferir à fuga e à evasão a aceitação, devida à Cidade, da pena que ela me prescreveu!

AS IDÉIAS

(*Fédon*, 99d-100a,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 112)

— Então — prosseguiu Sócrates — minha esperança de chegar a conhecer os seres começava a esvaír-se. Pareceu que deveria acautelar-me, a fim

de não vir a ter a mesma sorte daqueles que observam e estudam um eclipse do Sol. Algumas pessoas que assim fazem estragam os olhos por não tomarem a precaução de observar a imagem do Sol refletida na água ou em matéria semelhante. Lembrei-me disso e receei que minha alma viesse a ficar completamente cega se eu continuasse a olhar com os olhos para os objetos e tentasse compreendê-los através de cada um de meus sentidos. Refleti que devia buscar refúgio nas idéias e procurar nelas a verdade das coisas. É possível, todavia, que esta comparação não seja perfeitamente exata, pois nem eu mesmo aceito sem reservas que a observação ideal dos objetos — que é uma observação por imagens — seja melhor do que aquela que deriva de uma experiência dos fenômenos. Entretanto, será sempre para o lado daquela que me inclinarei. Assim, depois de haver tomado como base, em cada caso, a idéia, que é, a meu juízo, a mais sólida, tudo aquilo que lhe seja consoante eu o considero como sendo verdadeiro, quer se trate de uma causa ou de outra qualquer coisa, e aquilo que não lhe é consoante, eu o rejeito como erro. Vou, porém, explicar com mais clareza o que estou a dizer, pois me parece que não o compreendeste bem.

PARMÊNIDES E O PROBLEMA DA PARTICIPAÇÃO

(*Parmênides*, 127a-c,
in *Diálogos*, Ed. Un. Fed. do Pará, p. 22)

Então, Antifonte disse que Pitodoro lhe contara como, de uma feita, Zenão e Parmênides vieram às grandes Panatenéias. Parmênides já era de idade avançada, cabeleira inteiramente branca e de presença nobre e veneranda; poderia ter sessenta e cinco anos. Zenão beirava os quarenta; era de bela estatura e exterior agradável. Passava por ser o favorito de Parmênides. Informou que eles assistiam em casa de Pitodoro, no Cerâmico, além dos muros. Para lá acorrera Sócrates e mais alguns de sua companhia, desejosos de ouvir a leitura dos escritos de Zenão, pois pela primeira vez os tinham levado a Atenas. Sócrates nesse tempo era muito jovem.

(*Parmênides*, 131b-131e,
in *Diálogos*, Ed. Un. Fed. do Pará, 27-28)

[Parmênides] Agrada-me, Sócrates, a maneira como fazes uma só coisa estar presente em toda a parte. É o mesmo que se jogasses

uma vela de navio em cima de muitos homens e dissesse que a unidade recobria o múltiplo. Não foi assim, mais ou menos, que te exprimiste?

[Sócrates] Talvez, teria respondido.

[Parmênides] E a vela inteira recobriria cada pessoa, ou, de preferência, cada uma de suas partes esta ou aquela pessoa?

[Sócrates] Sim, cada uma de suas partes.

[Parmênides] Nesse caso, Sócrates, teria ele continuado, as idéias em si mesmas são divisíveis, e as coisas que delas participam só o são parcialmente, não adquirindo nenhuma delas toda a idéia, mas apenas uma parte de cada idéia.

[Sócrates] Parece, de fato.

[Parmênides] Não quererás, então, Sócrates, admitir que a idéia é realmente divisível, sem deixar de ser uma?

[Sócrates] Em absoluto, falou.

[Parmênides] Considera o seguinte, teria ele acrescentado: se divides a grandeza em si mesma, vindo a ser grande cada um dos objetos grandes em virtude da porção da grandeza menor do que a própria grandeza, não seria absurdo?

[Sócrates] O cúmulo do absurdo, respondeu.

[Parmênides] E então? Se cada participante recebe uma parcela da igualdade, com essa parcela menor do que a igualdade em si, poderá ele vir a ficar igual a seja o que for?

[Sócrates] Não é possível.

[Parmênides] Porém, se um de nós receber uma parte da pequenez, a pequenez em si mesma ficará maior do que essa parte, que é parte dela própria, vindo, desse modo, a ser grande o que é pequeno, enquanto aquilo a que foi acrescentado o que lhe foi tirado, não ficará maior do que era antes, porém menor.

[Sócrates] O que em absoluto não pode ser, teria ele respondido.

[Parmênides] Então, de que jeito, Sócrates, voltou a falar, admities que as coisas participem da idéia, se isso não pode ser nem por meio das partes nem do todo?

[Sócrates] Por Zeus, teria dito, não me parece fácil destrinçar de jeito nenhum essa questão.

O SABER QUE NÃO SE SABE E EROS

AS REVELAÇÕES DÉLFICAS

(Sócrates falando no seu julgamento)

(*Defesa de Sócrates*, 20e-22a,
in *Sócrates*, Col. Os Pensadores, p. 14-15)

[Sócrates] Por favor, Atenienses, não vos amotineis, mesmo que eu vos pareça dizer uma enormidade; a alegação que vou apresentar nem é minha; citei o autor, que considerais idôneo. Para testemunhar a minha ciência, se é uma ciência, e qual é ela, vos trarei o deus de Delfos. Conhecestes Querefonte, decerto. Era meu amigo de infância e também amigo do partido do povo e seu companheiro naquele exílio de que voltou conosco. Sabeis o temperamento de Querefonte, quão tenaz nos seus empreendimentos. Ora, certa vez, indo a Delfos, arriscou esta consulta ao oráculo — repito senhores; não vos amotineis — ele perguntou se havia alguém mais sábio que eu; respondeu a Pítia que não havia ninguém mais sábio. Para testemunhar isso, tendes aí o irmão dele, porque ele já morreu.

Examinai por que vos conto eu esse fato; é para explicar a procedência da calúnia. Quando soube daquele oráculo, pus-me a refletir assim: “Que quererá dizer o deus? Que sentido oculto pôs na resposta? Eu cá não tenho consciência de ser nem muito sábio nem pouco; que quererá ele, então, significar declarando-me o mais sábio? Naturalmente, não está mentindo, porque isso lhe é impossível”. Por longo tempo fiquei nessa incerteza sobre o sentido; por fim, muito contra meu gosto, decidi-me por uma investigação, que passo a expor. Fui ter com um dos que passam por sábios, porquanto, se havia lugar, era ali que, para rebater o oráculo, mostraria ao deus: “Eis aqui um mais sábio que eu, quando tu disseste que eu o era!” Submeti a exame essa pessoa — é escusado dizer o seu nome; era um dos políticos. Eis, Atenienses, a impressão que me ficou do exame e da conversa que tive com ele; achei que ele passava por sábio aos olhos de muita gente, principalmente aos seus próprios, mas não o era. Meti-me, então, a explicar-lhe que supunha ser sábio, mas não o era. A consequência foi tornar-me odiado dele e de muitos dos circunstantes.

Ao retirar-me, ia concluindo de mim para comigo: “Mais sábio do que esse homem eu sou; é bem provável que nenhum de nós saiba nada de bom, mas ele supõe saber alguma coisa e não sabe, enquanto eu, se não sei,

tampouco suponho saber. Parece que sou um nadinha mais sábio que ele exatamente em não supor que saiba o que não sei". Daí fui ter com outro, um dos que passam por ainda mais sábios e tive a mesmíssima impressão; também ali me tornei odiado dele e de muitos outros.

Depois disso, não parei, embora sentisse, com mágoa e apreensões, que me ia tornando odiado; não obstante, parecia-me imperioso dar a máxima importância ao serviço do deus. Cumpria-me, portanto, para averiguar o sentido do oráculo, ir ter com todos os que passavam por senhores de algum saber. Pelo Cão, Atenienses! Já que vos devo a verdade, juro que se deu comigo mais ou menos isto: investigando de acordo com o deus, achei que aos mais reputados pouco faltava para serem os mais desprovidos, enquanto outros, tidos como inferiores, eram os que mais visos tinham de ser homens de senso. Devo narrar-vos os meus vaivéns nessa faina de averiguar o oráculo.

AS REVELAÇÕES DE DIOTIMA

(Sócrates recordando o seu encontro com Diotima)

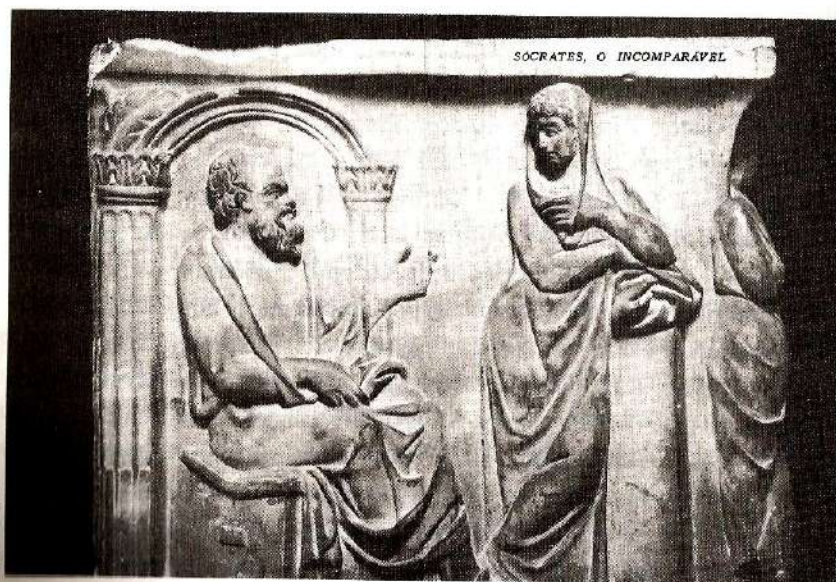
(*O banquete*, 210a-212b,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 47-49)

São esses então os casos de amor em que talvez, ó Sócrates, também tu pudesses ser iniciado; mas, quanto à sua perfeita contemplação, em vista da qual é que esses graus existem, quando se procede corretamente, não sei se serias capaz; em todo caso, eu te direi, continuou, e nenhum esforço pouparei; tenta então seguir-me se fores capaz: deve com efeito, começou ela, o que corretamente se encaminha a esse fim, começar quando jovem por dirigir-se aos belos corpos, e em primeiro lugar, se corretamente o dirige o seu dirigente, deve ele amar um só corpo e então gerar belos discursos; depois deve ele compreender que a beleza em qualquer corpo é irmã da que está em qualquer outro, e que, se se deve procurar o belo na forma, muita tolice seria não considerar uma só e a mesma a beleza em todos os corpos; e depois de entender isso, deve ele fazer-se amante de todos os belos corpos e largar esse amor violento de um só, após desprezá-lo e considerá-lo mesquinho; depois disso a beleza que está nas almas deve ele considerar mais preciosa que a do corpo, de modo que, mesmo se alguém de uma alma gentil tenha todavia um escasso encanto, contente-se ele, ame e se interesse, e produza e procure discursos tais que tornem melhores os jovens; para que então seja obrigado a contemplar o belo nos ofi-

cios e nas leis, e a ver assim que todo ele tem um parentesco comum, e julgue enfim de pouca monta o belo no corpo; depois dos ofícios é para as ciências que é preciso transportá-lo, a fim de que veja também a beleza das ciências, e olhando para o belo já muito, sem mais amar como um doméstico a beleza individual de um criança, de um homem ou de um só costume, não seja ele, nessa escravidão, miserável e um mesquinho discursador, mas voltado ao vasto oceano do belo e, contemplando-o, muitos discursos belos e magníficos ele produza, e reflexões, em inesgotável amor à sabedoria, até que aí robustecido e crescido contemple ele uma certa ciência, única, tal que o seu objeto é o belo seguinte. Tenta agora, disse-me ela, prestar-me a máxima atenção possível. Aquele, pois, que até esse ponto tiver sido orientado para as coisas do amor, contemplando seguida e corretamente o que é belo, já chegando ao ápice dos graus do amor, súbito perceberá algo de maravilhosamente belo em sua natureza, aquilo mesmo, ó Sócrates, a que tendiam todas as penas anteriores, primeiramente sempre sendo, sem nascer nem perecer, sem crescer nem decrescer, e depois, não de um jeito belo e doutro feio, nem ora sim ora não, nem quanto a isso belo e quanto àquilo feio, nem aqui belo ali feio, como se a uns fosse belo e a outros feio; nem por outro lado aparecer-lhe-á o belo como um rosto ou mãos, nem como nada que o corpo tem consigo, nem como algum discurso ou alguma ciência, nem certamente como a existir em algo mais, como, por exemplo, em animal da terra ou do céu, ou em qualquer outra coisa; ao contrário, aparecer-lhe-á ele mesmo, por si mesmo, consigo mesmo, sendo sempre uniforme, enquanto tudo mais que é belo dele participa, de um modo tal que, enquanto nasce e perece tudo mais que é belo, em nada ele fica maior ou menor, nem nada sofre. Quando então alguém, subindo a partir do que aqui é belo, através do correto amor aos jovens, começa a contemplar aquele belo, quase que estaria a atingir o ponto final. Eis, com efeito, em que consiste o proceder corretamente nos caminhos do amor ou por outro se deixar conduzir: em começar do que aqui é belo e, em vista daquele belo, subir sempre, como que servindo-se de degraus, de um só para dois e de dois para todos os belos corpos, e dos belos corpos para os belos ofícios, e dos ofícios para as belas ciências até que das ciências acabe naquela ciência, que de nada mais é senão daquele próprio belo, e conheça enfim o que em si é belo. Nesse ponto da vida, meu caro Sócrates, continuou a estrangeira de Mantinéia, se é que em outro mais, poderia o homem viver, a contemplar o próprio belo. Se algum dia o vires, não é como ouro ou como roupa que ele te parecerá ser, ou como os belos jovens adoles-

entes, a cuja vista ficas agora aturdido e disposto, tu como outros muitos, contanto que vejam seus amados e sempre estejam com eles, a nem comer nem beber, se de algum modo fosse possível, mas a só contemplar a estar ao seu lado. Que pensamos então que aconteceria, disse ela, se a alguém ocorresse contemplar o próprio belo, nítido, puro, simples, e não repleto de carnes humanas, de cores e outras muitas ninharias mortais, mas o próprio divino belo pudesse ele em sua forma única contemplar? Porventura pensas, disse, que é vida vã a de um homem a olhar naquela direção e aquele objeto, com aquilo com que deve, quando o contempla e com ele convive? Ou não consideras, disse ela, que somente então, quando vir o belo com aquilo com que este pode ser visto, ocorrer-lhe-á produzir não sombras de virtude, porque não é em sombra que estará tocando, mas reais virtudes, porque é no real que estará tocando?

Eis o que me dizia Diotima, ó Fedro e demais presentes, e do que estou convencido; e porque estou convencido, tento convencer também os outros de que para essa aquisição, um colaborador da natureza humana melhor que o Amor não se encontraria facilmente. Eis por que eu afirmo que deve todo homem honrar o Amor, e que eu próprio prezo o que lhe concerne e particularmente o cultivo, e aos outros exorto, e agora e sempre elogio o poder e a virilidade do Amor na medida em que sou capaz.



Sócrates e Diotima. Roma, arte helenística, séc. II d. C.

O SABER DE SI E O DEVER-SER

O ESPELHO DE ALCIBÍADES

(*O Primeiro Alcibíades*, 132d-133c, in *Diálogos*, Un. Fed. do Pará, p. 243-244)

Sócrates — Raciocina comigo. Se nos dirigíssemos aos olhos, como se se tratasse de pessoas, e lhes apresentássemos o preceito “Conhece-te a ti mesmo”, de que modo compreenderíamos o conselho? Não seria no sentido de levar os olhos a dirigir-se para algum objeto em que eles pudessem ver a si próprios?

Alcibíades — É claro.

Sócrates — E qual é o objeto em que nos vemos, quando o contemplamos?

Alcibíades — O espelho, Sócrates.

Sócrates — Acertaste. Porém nos olhos com que vemos, não se encontra algo do mesmo estilo?

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — Como já debes ter observado, o rosto de quem olha para os olhos de alguém que se lhe defronte, reflete-se no que denominamos pupila, como num espelho a imagem da pessoa que olha.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Assim, quando um olho olha para outro e se fixa na porção mais excelente deste, justamente aquela que vê, ele vê-se a si mesmo?

Alcibíades — É evidente.

Sócrates — Porém não verá a si mesmo, se olhar para qualquer outra parte do homem, ou para onde quer que seja, menos para o que se lhe assemelha.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Logo, se o olho quiser ver a si mesmo, precisará contemplar outro olho e, neste, a porção exata em que reside a virtude do olho, que é propriamente a visão.

Alcibíades — Perfeitamente.

Sócrates — E com relação à alma, meu caro Alcibíades, se ela quiser conhecer-se a si mesma, não precisará também olhar para a alma e, nesta, a porção em que reside a sua virtude específica, a inteligência, ou para o que lhe for semelhante?

Alcibíades — Parece-me que sim, Sócrates.

Sócrates — Haverá, porventura, na alma alguma parte mais divina do que a que se relaciona com o conhecimento e a reflexão?

Alcibíades — Não há.

Sócrates — É a parte da alma que mais se assemelha ao divino; quem a contemplar e estiver em condições de perceber o que nela há de divino, Deus e o pensamento, com muita probabilidade ficará conhecendo a si mesmo.

Alcibíades — É certo.

Sócrates — Sem dúvida, porque os verdadeiros espelhos são mais claros do que o espelho dos olhos, mais puros e mais brilhantes; do mesmo modo, a divindade da melhor parte de nossa alma é mais pura e mais luminosa.

Alcibíades — É o que parece, Sócrates.

Sócrates — Olhando, portanto, para essa divindade, e usando-a à guisa do melhor espelho das coisas humanas para o conhecimento da virtude da alma, é a maneira mais acertada de nos vermos e reconhecermos a nós mesmos.

Alcibíades — É certo.

(*O Primeiro Alcibíades*, 135c-135e,
in *Diálogos*, Un. Fed. do Pará, p. 248-249)

Sócrates — Adquiriste agora consciência de teu estado? Considera-te verdadeiramente livre, ou não?

Alcibíades — Penso ter perfeita consciência do que sou.

Sócrates — Nesse caso, sabes como libertar-te do presente estado de coisas, que me abstenho de definir, em homenagem à tua formosura.

Alcibíades — Sei.

Sócrates — Como é?

Alcibíades — Libertar-me-ei se o quiseres, Sócrates.

Sócrates — Não te expressaste corretamente, Alcibíades.

Alcibíades — Como deverei dizer?

Sócrates — Assim: se Deus quiser.

Alcibíades — Pois que seja; falarei desse modo, com o acréscimo, Sócrates, de que corremos o perigo de trocar os papéis: tu ficarás com o meu e eu ficarei com o teu. A partir de hoje, não haverá possibilidade de evitarmos que eu me torne teu preceptor, e tu passes a ser dirigido por mim.

Sócrates — Ó generoso Alcibíades! Nesse caso, em nada difere da cegonha o meu amor: depois de ter sido criado no teu ninho um amor alado, passa este, por sua vez, a tomar conta dele.

Alcibíades — Será assim mesmo; a partir de agora, passarei a meditar sobre a justiça.

Sócrates — Faço votos para que perseveres nesse intento; contudo, tenho meus receios, não por descrer de tua natureza; é que, considerando a força de nosso povo, temo que eu e tu venhamos a ser dominados por ela.

O SABER DOGMÁTICO

(*Górgias*, 508a-509d,
Difel, p. 160-163)

Sócrates — Segundo os sábios, Cálicles, o céu, a Terra, os deuses e os homens estão unidos pela comunhão, amizade, ordem, cordura e justiça; por isso, meu amigo, chamam ao universo o “cosmo”, isto é, a boa ordem e não desordem, nem desenfreno. Tu me pareces não atentar nisso, a despeito de seres um sábio, esquecendo a onipotência da igualdade geométrica assim entre os deuses como entre os homens; tu imaginas que cumpre envidar esforços para prevalecer; é que descuras a geometria. Pois bem, impende ou confutar essa teoria, mostrando que não é pela aquisição da justiça e temperança que os felizes são felizes e pela da maldade que são infelizes os infelizes, ou, se é verdadeira, examinar as suas decorrências. As decorrências, Cálicles, são todas aquelas afirmações de antes, sobre as quais me perguntavas se eu falava sério, quando dizia necessário acusar a si mesmo, ao filho, ao amigo, caso cometesse uma injustiça, e recorrer para esse fim à oratória; eram, ademais, verdadeiros os princípios que, a teus olhos, Polo me concedera por acanhamento, ou seja: “ser autor duma injustiça é tanto pior quanto mais vergonhoso do que ser a vítima” e “quem pretende ser um orador às direitas precisa ser justo e ter a ciência da justiça”, ponto que, por sua vez, Polo acusava a Górgias de ter concedido por acanhamento. Assim sendo, examinemos as críticas que me fazes; há ou não razão para me declarares incapaz de defender e salvar dos maiores perigos a minha pessoa ou a de qualquer dos amigos e familiares? Estou à mercê de qualquer um, como os degradados da cidadania estão à mercê de quem estiver pronto, se lhe aprouver, segundo tua petulante expressão, a esbofeteá-lo, ou tomar-lhe os bens, ou bani-lo, ou, por derradeiro, matá-lo? Tal situação é a

mais aviltante de todas, no teu sentir? O meu, embora já expresse tantas vezes, nada impede seja repetido mais uma. Eu afirmo, Cálicles, que a maior das humilhações não é levar sopapos injustos, nem sofrer mutilações no corpo ou na bolsa; desonra maior e mal pior é bater-me, mutilar-me injustamente o corpo ou os bens; roubar-me, escravizar-me, assaltar-me a casa, em suma, cometer qualquer iniquidade em minha pessoa ou meus bens é pior e mais desonroso para o autor do que para mim, a vítima. Esses princípios, provados, tais como os formulo, no decorrer do debate, acham-se seguros e presos, ainda que um tanto forte a imagem, por argumentos de ferro e de aço; pelo menos, assim parece; se tu não os soltares, ou alguém mais forçoso, só pode disparatar quem disser outra coisa do que estou dizendo agora; aliás, eu vivo a repetir a mesma coisa; eu não entendo disso, mas das pessoas que tenho encontrado, como desta feita, nenhuma é capaz de sustentar outro modo de ver, sem cair no ridículo. Eu, pois, dou por assentado que assim é. Se, pois, é assim, se a injustiça é o maior dos males para seu autor e ainda maior, se possível, do que esse, já tão grande, é não expiar o culpado sua falta, que proteção seria deveras ridículo não poder alguém assegurar a si próprio? Não seria aquela que nos preservasse do maior dos danos? Ora, isto é mais do que evidente; em matéria de proteção, a maior vergonha é não poder assegurar essa nem a si mesmo, nem aos amigos e familiares. Vem em segundo lugar defender-se do segundo maior mal, e em terceiro, do terceiro, e assim por diante; quanto maior é um mal, mais belo estar apto para a defesa e maior vergonha não o estar. Porventura é assim, Cálicles, ou não é?

Cálicles — É bem assim.

Sócrates — Entre os dois males, o de praticar uma injustiça e o de sofrê-la, declaramos maior o cometê-la e menor o sofrê-la.

A TEORIA DA REMINISCÊNCIA

(*Mênon*, 81a-81d,
in *Diálogos*, Ed. de Ouro, p. 84-85)

Sócrates — Sacerdotes e sacerdotisas, que se esforçavam por justificar o que faziam. E, mais, Píndaro e muitos outros poetas, quero dizer, poetas divinos. E eis o que dizem: verifica se a linguagem deles te parece exata! Dizem que a alma do homem é imortal e que ora foge da vida, o que é falecer, e ora reaparece, entrando numa nova existência. Mas que jamais perece de modo absoluto, e que, por isso, devemos esforçar-nos por viver a vida mais piedosa possível.

“Pois quando Perséfone recebe dos mortos a penitência dos antigos pecados, envia suas almas para a luz do sol, ao cabo de nove anos; com estas almas formam-se os reis gloriosos e os homens poderosos pela força e os superiores pela sabedoria, celebrados, depois, pelos séculos todos unanimemente pelos homens como puros heróis.”¹⁰

A alma é, pois, imortal; renasceu repetidas vezes na existência e contemplou todas as cousas existentes tanto na Terra como no Hades e por isso não há nada que ela não conheça! Não é de espantar que ela seja capaz de evocar à memória a lembrança de objetos que viu anteriormente, e que se relacionam tanto com a virtude como com as outras cousas existentes. Toda a natureza, com efeito, é uma só, é um todo orgânico, e o espírito já viu todas as cousas; logo, nada impede que ao nos lembrarmos de uma cousa — o que nós, homens, chamamos de “saber” — todas as outras cousas acorram imediata e maquinalmente à nossa consciência. A nós compete unicamente nos esforçarmos e procurar sempre, sem descanso. Pois sempre, toda investigação e ciência são apenas simples recordação. São estes, meu excelente Mênon, os motivos pelos quais não podemos dar razão à doutrina sofística. Além disso ela nos tornaria dentro de pouco tempo preguiçosos. Ela serve unicamente para os homens indolentes. A minha crença, pelo contrário, os faz ativos e os leva à pesquisa e ao trabalho. E, como estou convicto de que é verdadeira, irei de bom grado procurar contigo o que é a virtude.

A SUBJETIVIDADE DO SABER SOCRÁTICO

O QUESTIONAMENTO DO CAMINHO

(*O banquete*, 174a-175a,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 14-15)

[Apolodoro] Disse ele [Aristodemo] que o encontrara Sócrates, banhado e calçado com as sandálias, o que poucas vezes fazia; perguntou-lhe então aonde ia assim tão bonito.

Respondeu-lhe Sócrates: — Ao jantar em casa de Agatão. Ontem eu o evitei, nas cerimônias da vitória, por medo da multidão; mas concordei em

¹⁰ Versos atribuídos a Píndaro (nota do tradutor: J. Paleikat).

comparecer hoje. E eis por que me embelezei assim, a fim de ir belo à casa de um belo. E tu — disse ele — que tal te dispões a ir sem convite ao jantar?

— Como quiseses — tornou-lhe o outro.

— Segue-me, então — continuou Sócrates — e estraguemos o provérbio, alterando-o assim: “A festins de bravos, bravos vão livremente”. Ora, Homero parece não só estragar mas até desrespeitar este provérbio; pois tendo feito de Agamenão um homem excepcionalmente bravo na guerra, e de Menelau um “mole lanceiro”, no momento em que Agamenão fazia um sacrifício e se banqueteava, ele imaginou Menelau chegando sem convite, um mais fraco ao festim de um mais bravo.

Ao ouvir isso o outro disse: — É provável, todavia, ó Sócrates, que não como tu dizes, mas como Homero, eu esteja para ir como um vulgar ao festim de um sábio, sem convite. Vê então, se me levas, o que deves dizer por mim, pois não concordarei em chegar sem convite, mas sim convidado por ti.

— Pondo-nos os dois a caminho — disse Sócrates — decidiremos o que dizer. Avante!

Após se entreterem em tais conversas, dizia Aristodemo, eles partem. Sócrates então, como que ocupando o seu espírito consigo mesmo, caminhava atrasado, e como o outro se detivesse para aguardá-lo, ele lhe pede que avance. Chegado à casa de Agatão, encontra a porta aberta e aí lhe ocorre, dizia ele, um incidente cômico. Pois logo vem-lhe ao encontro, lá de dentro, um dos servos, que o leva onde se reclinavam os outros, e assim ele os encontra no momento de se servirem; logo que o viu, Agatão exclamou: — Aristodemo! Em boa hora chegas para jantares conosco! Se vieste por algum outro motivo, deixa-o para depois, pois ontem eu te procurava para te convidar e não fui capaz de te ver. Mas... e Sócrates, como é que não no-lo trazes?

— Voltando-me então — prosseguiu ele — em parte alguma vejo Sócrates a me seguir; disse-lhe eu então que vinha com Sócrates, por ele convidado ao jantar.

— Muito bem fizeste — disse Agatão; — mas onde está esse homem?

— Há pouco ele vinha atrás de mim; eu próprio pergunto espantado onde estaria ele.

— Não vais procurar Sócrates e trazê-lo aqui, menino? — exclamou Agatão. — E tu, Aristodemo, reclina-te ao lado de Erixímaco.

Enquanto o servo lhe faz ablução para que se ponha à mesa, vem um

outro anunciar: — Esse Sócrates retirou-se em frente dos vizinhos e parou; por mais que eu o chame não quer entrar.

O DUVIDOSO ELOGIO

(O banquete, 221d-223b,
in Platão, Col. Os Pensadores, p. 58-59)

[Alcibíades] Na verdade, foi este sem dúvida um ponto em que em minhas palavras eu deixei passar, que também os seus discursos são muito semelhantes aos silenos que se entreabrem. A quem quisesse ouvir os discursos de Sócrates pareceriam eles inteiramente ridículos à primeira vez: tais são os nomes e frases de que por fora se revestem eles, como de uma pele de sátiro insolente! Pois ele fala de bestas de carga, de ferreiros, de sapateiros, de correiros, e sempre parece com as mesmas palavras dizer as mesmas coisas, a ponto de qualquer inexperiente ou imbecil zombar de seus discursos. Quem porém os viu entreabrir-se e em seu interior penetra, primeiramente descobrirá que, no fundo, são os únicos que têm inteligência, e depois, que são o quanto possível divinos, e os que o maior número contêm de imagens de virtude, e o mais possível se orientam, ou melhor, em tudo se orientam para o que convém ter em mira, quando se procura ser um distinto e honrado cidadão.

Eis aí, senhores, o que em Sócrates eu louvo; quanto ao que, pelo contrário, lhe recrimino, eu o pus de permeio e disse os insultos que me fez. E na verdade não foi só comigo que ele os fez, mas com Cármides, o filho de Glauco, com Eutidemo, de Díocles, e com muitíssimos outros, os quais ele engana fazendo-se de amoroso, enquanto é antes na posição de bem-amado que ele mesmo fica, em vez de amante. E é nisso que te previno, ó Agatão, para não te deixares enganar por este homem e, por nossas experiências ensinado, te preservares e não fazeres como o bobo do provérbio, que “só depois de sofrer aprende”.

Depois destas palavras de Alcibíades houve risos por sua franqueza, que parecia ele ainda estar amoroso de Sócrates. Sócrates então disse-lhe: — Tu me pareces, ó Alcibíades, estar em teu domínio. Pois de outro modo não te porias, assim tão destramente fazendo rodeios, a dissimular o motivo por que falaste; como que falando acessoriamente tu o deixaste para o fim, como se tudo o que dissesse não tivesse sido em vista disso, de me indispor com Agatão, na idéia de que eu devo amar-te e a nenhum outro, e que Agatão é por ti que

Opinião. A razão de tamanho empenho de contemplar a Planície da Verdade está no fato de nascer justamente naquele prado o alimento adequado para a porção mais nobre da alma e de nutrir-se com isso a natureza das asas que confere à alma mais leveza. A lei de Adrasteia é a seguinte: toda alma que no séquito de algum deus consegue contemplar algo das verdadeiras realidades fica livre de padecimentos até a revolução seguinte, e se sempre conseguir isso mesmo, nunca mais virá a sofrer coisa nenhuma. Quando, ao revés disso, por incapacidade de acompanhar os deuses, nada percebe das essências e, pelo efeito de alguma desgraça intercorrente, torna-se pesada, em decorrência mesmo de tal fato perde as asas e cai no chão: há uma lei que a proíbe entrar no corpo de algum animal logo na geração seguinte, como também determina que a que teve visão mais rica penetre no germe de um homem destinado a ser amigo da sabedoria e da beleza ou cultor das Musas e do amor; a alma colocada em segundo lugar dará um rei legítimo, potentado ou guerreiro de prol; a terceira classificada tornar-se-á político, ecônomo ou comerciante; a quarta, um ginasta amigo dos exercícios físicos ou algum entendido na cura das doenças do corpo; a quinta terá vida de adivinho ou de iniciado nos mistérios; a sexta será poeta ou alguém afeito às artes da imitação; a sétima, artista ou lavrador; a oitava, sofista ou demagogo, e a nona, algum tirano. Em todos esses estados, os que viveram de modo justo alcançam melhor sorte; quem praticou injustiças, destino cem vezes pior.

(Fedro, 249c-250a,
in Platão, *Diálogos*, Un. Fed. do Pará, p. 60-61)

Realmente, a condição humana implica a faculdade de compreender o que denominamos idéia, isto é, ser capaz de partir da multiplicidade de sensações para alcançar a unidade mediante a reflexão. É a reminiscência do que nossa alma viu quando andava na companhia da divindade e, desdenhando tudo o que atribuímos realidade na presente existência, alçava a vista para o verdadeiro ser. Daí justificar-se só ter asas o pensamento do filósofo, porque este se aplica com todo o empenho, por meio da reminiscência, às coisas que asseguram ao próprio deus a sua divindade. Só atinge a perfeição o indivíduo que sabe valer-se da reminiscência e foi devidamente iniciado nos mistérios. Indiferente às atividades humanas e ocupado só com as coisas divinas, geralmente passa por louco, já que o vulgo não percebe que ele é inspirado.

A isto tendia todo o discurso relativo à quarta forma de delírio. Quando, à vista da beleza terrena e, despertada a lembrança da verdadeira beleza, a alma renidquire asas e, novamente alada, debalde tenta voar, à maneira dos pássaros dirige o olhar para o céu, sem atentar absolutamente nas coisas cá de baixo, do que lhe vem ser acoimada de maníaca. Porém o que eu digo é que essa é a melhor modalidade de possessão, a de mais nobre origem, tanto em quem se manifesta como em quem dele a recebeu. O indivíduo atacado de semelhante delírio, sempre que apaixonado das coisas belas, é denominado amante. Conforme disse há pouco, toda alma de homem já contemplou naturalmente a verdadeira realidade, sem o que não teria nunca adquirido essa forma; porém não é igualmente fácil para todas, à vista das coisas terrenas, recordar-se das celestes, o que se dá tanto com as que as perceberam de corrida como com as que tiveram a infelicidade de cometer alguma injustiça por influência de más companhias e de esquecer os mistérios sagrados contemplados naquela ocasião. Assim, são bem poucas as que conservam a lembrança do que viram. Sempre que essas poucas percebem alguma imagem das coisas lá do alto, ficam tomadas de entusiasmo e perdem o domínio de si mesmas.

ASAS DE EROS

(Fedro, 250d-252c,
in Platão, *Diálogos*, Un. Fed. do Pará, p. 61-63)

Voltemos para a Beleza. Conforme ficou dito, vimo-la refulgir entre aquelas realidades, e de volta para a Terra apreendemo-la em todo o seu esplendor por meio do nosso mais brilhante sentido. A vista é, realmente, o mais sutil dos órgãos do corpo; contudo, não percebe a sabedoria, pois esta despertaria em todos nós violenta paixão se apresentasse a nossos olhos uma imagem tão clara como a da Beleza, o que também é válido para todas as essências dignas do nosso amor. Somente a Beleza recebeu o privilégio de ser a um tempo encantadora e de brilho incomparável. Porém quem não foi iniciado de pouco ou já se corrompeu, de maravilha conseguirá alçar-se até à Beleza absoluta, sempre que contemplar aqui embaixo alguma imagem com o seu nome. Por isso mesmo, em vez de venerá-la quando a encontra, deixa-se dominar pelo prazer e, procedendo como verdadeiro animal, procura maculá-la e engravidá-la, sem nada temer no seu atrevimento nem correr-se de desejar um prazer contra a natureza. O iniciado de pouco, pelo contrário, que tantas coisas belas já

contemplou no céu, quando percebe alguma feição de aspecto divino, feliz imitação da Beleza, ou nalgum corpo a sua forma ideal, de início sente calafrios, por notar que no seu íntimo entram de agitar-se antigos temores. De seguida, fixando a vista no objeto, venera-o como a uma divindade, e se não temesse passar por louco varrido, ofereceria sacrifícios ao seu amado, como o faria a uma imagem sagrada ou a algum dos deuses. À sua vista é acometido de todo o cortejo dos calafrios: muda de cor, transpira e sente um calor inusitado. Apenas recebe por intermédio dos olhos eflúvios da Beleza, irrigam-se-lhe as asas e ele volta a inflamar-se. Com o aquecimento derrete-se o invólucro dos germes das asas, que, endurecido havia muito pela secura, os impedia de brotar, e com o afluxo do alimento entumesce a haste da asa e tende a lançar raízes por todo o interior da alma, pois antes a alma era recoberta de plumas.

Então, tudo na alma é ebulição e efervescência, sentindo ela o mal-estar de quando apontam os dentes: sensação de gastura e irritação das gengivas. É o que se passa com a alma, quando as asas começam a criar penugem: em toda aquela efervescência, tem a impressão estranha de prurido, quando lhe nascem as asas. Assim, ao contemplar a beleza de um jovem, que emite partículas para o seu lado em moção irresistível — daí o nome de Emoção — e as recebe no seu íntimo, estas a banham e aquecem, a dor pára e ela se alegra. Porém, quando fica separado dele e perde umidade, contraem-se os poros por onde saem as asas e se ressecam, interceptando, desse modo, a passagem do germe da asa. Fechado, assim, em companhia do desejo, pulsa o germe como o faz o sangue nas artérias e bica o ponto de saída para ele destinado — cada germe tem o seu — de forma que a alma, agulhoada de todos os lados, fica desesperada de dor. Porém, à só lembrança da beleza, volta a rejubilar-se. Essa mistura sui generis de prazer e de dor deixa a alma angustiada e perplexa ante a estranheza de sua condição; tomada de frenesi, nem consegue dormir de noite nem descansar de dia, procurando sempre, ansiosa, os pontos em que presume encontrar o dono da beleza. Ao percebê-lo, aspirando o desejo em largos haustos abre o que antes estava obstruído, e tomando novamente fôlego, deixa de sentir as agulhadas e as dores, passando, daí em diante, a fruir do mais delicioso prazer. Essa a razão de, por nada deste mundo, resolver-se a abrir mão de seu amado e de não haver para ele o que se lhe possa comparar; mãe, irmãos, amigos: esquece-se de todos; e se vier a perder seu patrimônio, por incúria, pouco se lhe dá. A correção e as boas maneiras, com cuja observância tanto caprichava, de todo agora as despreza, só disposto a servir e a dormir onde lhe for permitido, porém

sempre o mais perto possível do objeto de suas cogitações. Pois, além de venerar o possuidor de tal beleza, encontra nele o único médico para a cura de seu sofrimento. Esse estado, belo menino a quem me dirijo neste momento, é o que os homens denominam Amor; porém como se chama entre os deuses, moço como és, desatarias a rir. Ou muito me engano, ou alguns Homéridas citam de seus escritos apócrifos dois versos relativos a Eros, um dos quais é irrespeitoso e de metro claudicante. Dizem o seguinte:

Eros volátil é o nome que os homens mortais lhe atribuem;
Pteros os deuses, porém, porque o germe das asas vem dele.

És livre de aceitar ou de repelir semelhante doutrina. De qualquer forma, essa é a condição dos amantes e a razão de eles assim ficarem.

À PROCURA DA CIDADE

A ALEGORIA DA CAVERNA

(A República, 514a-518c,
Difel, vol. II, p. 105-110)

— Agora — continuei [Sócrates] — representa da seguinte forma o estado de nossa natureza relativamente à instrução e à ignorância. Imagina homens em morada subterrânea, em forma de caverna, que tenha em toda a largura uma entrada aberta para a luz; estes homens aí se encontram desde a infância, com as pernas e o pescoço acorrentados, de sorte que não podem mexer-se nem ver alhures exceto diante deles, pois a corrente os impede de virar a cabeça; a luz lhes vem de um fogo aceso sobre uma eminência, ao longe atrás deles; entre o fogo e os prisioneiros passa um caminho elevado; imagina que, ao longo deste caminho, ergue-se um pequeno muro, semelhante aos tabiques que os exibidores de fantoches erigem à frente deles e por cima dos quais exibem suas maravilhas.

— Vejo isso — disse ele [Glauco].

— Figura, agora, ao longo deste pequeno muro homens a transportar objetos de todo gênero, que ultrapassam o muro, bem como estatuetas de homens e animais de pedra, de madeira e de toda espécie de matéria; naturalmente, entre estes portadores, uns falam e outros se calam.

— Eis — exclamou — um estranho quadro e estranhos prisioneiros!

— Eles se nos assemelham — repliquei — mas, primeiro, pensas que em tal situação jamais hajam visto algo de si próprios e de seus vizinhos, afora as sombras projetadas pelo fogo sobre a parede da caverna que está à sua frente?

— E como poderiam? — observou — se são forçados a quedar-se a vida toda com a cabeça imóvel?

— E com os objetos que desfilam, não acontece o mesmo?

— Incontestavelmente.

— Se, portanto, conseguissem conversar entre si não julgas que tomariam por objetos reais as sombras que avistassem?

— Necessariamente.

— E se a parede do fundo da prisão tivesse eco, cada vez que um dos portadores falasse, creriam ouvir algo além da sombra que passasse diante deles?

— Não, por Zeus — disse ele.

— Seguramente — prossegui — tais homens só atribuirão realidade às sombras dos objetos fabricados.

— É inteiramente necessário.

— Considera agora o que lhes sobrevirá naturalmente se forem libertos das cadeias e curados da ignorância. Que se separe um desses prisioneiros, que o forcem a levantar-se imediatamente, a volver o pescoço, a caminhar, a erguer os olhos à luz: ao efetuar todos esses movimentos sofrerá, e o ofuscamento o impedirá de distinguir os objetos cuja sombra enxergava, há pouco. O que achas, pois, que ele responderá se alguém lhe vier dizer que tudo quanto vira até então eram apenas vãos fantasmas, mas que presentemente, mais perto da realidade e voltado para objetos mais reais, vê de maneira mais justa? Se, enfim, mostrando-lhe cada uma das coisas passantes, o obrigar, à força de perguntas, a dizer o que é isso? Não crês que ficará embaraçado e que as sombras que via há pouco lhe parecerão mais verdadeiras do que os objetos que ora lhe são mostrados?

— Muito mais verdadeiras — reconheceu ele.

— E se o forcem a fitar a própria luz, não ficarão os seus olhos feridos? não tirará dela a vista, para retornar às coisas que pode olhar, e não crerá que estas são realmente mais distintas do que as outras que lhe são mostradas?

— Seguramente.

— E se — prossegui — o arrancam à força de sua caverna, e compelem a escalar a rude e escarpada encosta e não o soltam antes de arrastá-lo até a luz

do sol, não sofrerá ele vivamente e não se queixará destas violências? E quando houver chegado à luz, poderá, com os olhos completamente deslumbrados pelo fulgor, distinguir uma só das coisas que agora chamamos verdadeiras?

— Não poderá — respondeu; — ao menos desde logo.

— Necessitará, penso, de hábito para ver os objetos da região superior. Primeiro distinguirá mais facilmente as sombras, depois as imagens dos homens e dos outros objetos que se refletem nas águas, a seguir os próprios objetos. Após isso, poderá, enfrentando a claridade dos astros e da Lua, contemplar mais facilmente durante a noite os corpos celestes e o céu mesmo, do que durante o dia o Sol e sua luz.

— Sem dúvida.

— Por fim, imagino, há de ser o Sol, não suas vãs imagens refletidas nas águas ou em qualquer outro local, mas o próprio Sol em seu verdadeiro lugar, que ele poderá ver e contemplar tal como é.

— Necessariamente.

— Depois disso, há de concluir, a respeito do Sol, que é este que faz as estações e os anos, que governa tudo no mundo visível e que, de certa maneira, é causa de tudo quanto ele via, com os seus companheiros, na caverna.

— Evidentemente, chegará a esta conclusão.

— Ora, lembrando-se de sua primeira morada, da sabedoria que nela se professa e dos que aí foram os seus companheiros de cativeiro, não crês que se rejubilará com a mudança e lastimará estes últimos?

— Sim, decerto.

— E se eles então se concedessem entre si honras e louvores, se outorgassem recompensas àquele que captasse com olhar mais vivo a passagem das sombras, que se recordasse melhor das que costumavam vir em primeiro lugar ou em último, ou caminhar juntas, e que, por isso, fosse o mais hábil em adivinhar o aparecimento delas, pensas que o nosso homem sentiria ciúmes destas distinções e alimentaria inveja dos que, entre os prisioneiros, fossem honrados e poderosos? Ou então, como o herói de Homero, não preferirá mil vezes ser apenas um servente de charrua, a serviço de um pobre lavrador, e sofrer tudo no mundo, a voltar às suas antigas ilusões e viver como vivia?

— Sou de tua opinião — assegurou; — ele preferirá sofrer tudo a viver desta maneira.

— Imagina ainda que este homem torne a descer à caverna e vá sentar-se em seu antigo lugar: não terá ele os olhos cegados pelas trevas, ao vir subitamente do pleno Sol?

— Seguramente sim — disse ele.

— E se, para julgar estas sombras, tiver de entrar de novo em competição, com os cativos que não abandonaram as correntes, no momento em que ainda está com a vista confusa e antes que seus olhos se tenham reacostumado (e o hábito à obscuridade exigirá ainda bastante tempo), não provocará riso à própria custa e não dirão eles que, tendo ido para cima, voltou com a vista arruinada, de sorte que não vale mesmo a pena tentar subir até lá? E se alguém tentar soltá-los e conduzi-los ao alto, e conseguissem eles pegá-lo e matá-lo, não o matarão?

— Sem dúvida alguma — respondeu.

— Agora, meu caro Glauco — continuei — cumpre aplicar ponto por ponto esta imagem ao que dissemos mais acima, comparar o mundo que a vista nos revela à morada da prisão e a luz do fogo que a ilumina ao poder do Sol. No que se refere à subida à região superior e à contemplação de seus objetos, se a considerares como a ascensão da alma ao lugar inteligível, não te enganarás sobre o meu pensamento, posto que também desejas conhecê-lo. Deus sabe se ele é verdadeiro. Quanto a mim, tal é minha opinião: no mundo inteligível, a idéia do bem é percebida por último e a custo, mas não se pode percebê-la sem concluir que é a causa de tudo quanto há de direito e belo em todas as coisas; que ela engendrou, no mundo visível, a luz e o soberano da luz; que, no mundo inteligível, ela própria é soberana e dispensa a verdade e a inteligência; e que é preciso vê-la para conduzir-se com sabedoria na vida particular e na vida pública.

— Partilho de tua opinião — replicou — na medida em que posso.

— Pois bem! compartilha-a também neste ponto, e não te espantes com o fato de aqueles que são alçados a estas alturas não mais quererem ocupar-se dos negócios humanos e suas almas aspirarem incessantemente a permanecer no alto. Isto é muito natural se nossa alegoria for exata.

— Com efeito, é muito natural — disse ele.

— Mas então?, pensas ser espantoso que um homem, que passa das contemplações divinas às miseráveis coisas humanas, tenha falta de graça e pareça inteiramente ridículo, quando, ainda com a vista perturbada e insuficientemente acostumado às trevas circundantes, é forçado a entrar em disputa, diante dos tribunais ou alhures, acerca das sombras de justiça ou das imagens que projetam estas sombras, e combater as interpretações que delas fornecem os que nunca viram a própria justiça?

— Não há nada de espantoso nisso.

— Com efeito — prossegui — um homem sensato recordar-se-á que os olhos podem perturbar-se de duas maneiras e por duas causas opostas: pela passagem da luz à obscuridade e pela passagem da obscuridade à luz; e, tendo refletido que sucede o mesmo com a alma, quando avistar uma, perturbada e impedida de discernir certos objetos, não rirá tolaamente, porém examinará antes se, proveniente de uma vida mais luminosa, ela está, por falta de hábito, ofuscada pelas trevas, ou se, passando da ignorância à luz, está cega pelo brilho demasiado vivo; no primeiro caso, julgá-la-á feliz, em razão do que ela experimenta e da vida que leva; no segundo, há de lastimá-la, e se quisesse rir à custa dela, suas troças seriam menos ridículas do que se incidissem sobre a alma que volta da morada da luz.

— Isto que é falar — disse ele — com muita sabedoria.

— Devemos, pois, se tudo isto for verdade, concluir o seguinte: a educação não é de nenhum modo o que alguns proclamam que ela seja; pois pretendem introduzi-la na alma, onde ela não está, como alguém que desse a visão a olhos cegos.

O COMUNISMO DOS GUARDIÃES

(A República, 416c-417b,

Difel, vol. I, p. 194-195)

— Além dessa educação, todo homem sensato reconhecerá que é mister conceder-lhes moradas e bens que não os impeçam de ser guardiães tão perfeitos quanto possível e não os induzam a prejudicar os outros cidadãos.

— E estará com a verdade.

— Veja pois — continuei — se para serem tais devem viver e alojar-se da maneira como vou dizer: primeiro, nenhum deles possuirá algo próprio, afora os objetos de primeira necessidade; depois, nenhum deles terá habitação ou armazém onde todo mundo possa entrar. Quanto à alimentação requerida por atletas guerreiros sóbrios e corajosos, hão de recebê-la dos outros cidadãos, como salário pela guarda que asseguram, em quantidade suficiente para um ano, de modo a não haver nenhuma sobra nem falta; tomarão as refeições em conjunto e viverão em comum, como soldados em campanha. No tocante ao ouro e à prata, dir-lhes-emos que contam sempre na alma com os metais que receberam dos deuses, que não precisam os dos homens, e que é ímpio macular a posse do ouro divino, juntando-a à do ouro mortal, porque muitos crimes foram perpetrados pelo metal amoeado do vulgo, enquanto o

deles é puro; que só a eles, dentre os habitantes da cidade, não é permitido manusear e tocar ouro, nem estar sob um teto que o abrigue, nem carregá-lo consigo, nem beber em taças de prata ou de ouro; que assim hão de salvar-se a si mesmos e hão de salvar a cidade. Ao contrário, desde que tenham como próprio terra, casas e dinheiro, de guardiães que eram tornar-se-ão ecônomos e lavradores, e de aliados, déspotas inimigos dos demais cidadãos, passarão a vida odiando e sendo odiados, conluindo e sendo alvo de conluios, temendo muito mais os adversários de dentro do que os de fora, e correndo pelos bordos extremos da ruína, eles e o resto da cidade. Por todos esses motivos, diremos que é preciso prover os guardiães de alojamento e posses como já indiquei, e, em consequência, faremos uma lei, ou não?

— Sim, certamente — disse ele.

A IDÉIA DE BEM E O SEU FILHO VISÍVEL

(*A República*, 507e-508c,
Difel, vol. II, p. 93-94)

— Admitindo que os olhos sejam dotados da faculdade de ver, que o possuidor desta faculdade se esforça por servir-se dela e que os objetos aos quais ele a aplica sejam coloridos, se não intervier um terceiro elemento, destinado precisamente a este fim, bem sabes que a vista nada perceberá e que as cores serão invisíveis.

— De que elemento falas, pois? — perguntou.

— Daquele que denominas luz — respondi.

— Está certo.

— Assim, o sentido da vista e a faculdade de ser visto se unem por um laço incomparavelmente mais precioso do que aquele que forma as outras uniões, se todavia a luz não for desprezível.

— Mas falta muito, indubitavelmente, para que ela seja desprezível!

— Qual é, pois, de todos os deuses do céu o que podes designar como o senhor disso, aquele cuja luz permite que os olhos vejam da melhor maneira possível e os objetos visíveis sejam vistos?

— Aquele mesmo que tu designarias, assim como todo mundo; pois é o Sol, evidentemente, que me pedes nomear.

— Agora, a vista, por sua natureza, não está na seguinte relação com esse deus?

— Qual relação?

— Nem a vista é o Sol, nem o órgão onde ela se forma, e que chamamos olho.

— Não, por certo.

— Mas o olho é, penso, de todos os órgãos dos sentidos, o que mais se assemelha ao Sol.

— De longe.

— Pois bem!, o poder que ele conta não lhe advém do Sol, como emanção deste?

— Mas sim.

— Logo, o Sol não é a vista, mas, sendo o seu princípio, é apercebido por ela.

— Sim — anuiu.

— Saiba, portanto, que é a ele que eu chamo filho do bem, que o bem engendrou semelhante a si mesmo. O que o bem é no domínio do inteligível com referência ao pensamento e seus objetos, o Sol o é no domínio do visível com referência à vista e seus objetos.

A REALIZAÇÃO DA CIDADE

(*A República*, 473c-474a,
Difel, vol. II, p. 45-46)

— Eis que chegamos ao que comparamos à mais alta onda: mas a coisa será dita, ainda que, qual uma onda que espoucasse de riso, deva cobrir-me de ridículo e de vergonha. Examina o que vou dizer.

— Fala.

— Enquanto os filósofos não forem reis nas cidades, ou os que hoje chamamos reis e soberanos não forem verdadeira e seriamente filósofos; enquanto o poder político e a filosofia não se encontrarem no mesmo sujeito; enquanto as numerosas naturezas que perseguem atualmente um ou outro destes fins de maneira exclusiva não forem reduzidas à impossibilidade de proceder assim, não haverá termo, meu caro Glauco, para os males das cidades, nem, parece-me, para os do gênero humano, e jamais a cidade que há pouco descrevemos será realizada, tanto quanto possa sê-lo, e verá a luz do dia. Eis o que eu vacilei muito tempo em dizer, prevendo o quanto estas palavras chocariam a opinião comum. Pois é difícil conceber que não haja de outro modo felicidade possível, para o Estado e para os particulares.

Então ele disse: — Após proferir semelhante discurso, esperas, por certo, Sócrates, ver muita gente, e não sem valor, arrancar, por assim dizer, os trajes, e nus, agarrando a primeira arma ao seu alcance, precipitar-se sobre ti com todas as forças, no intuito de praticar maravilhas. Se não os rechaçares com as armas da razão, e se não lhes escapares, aprenderás à tua própria custa o que significa escarnecer.

O ABISMO DO NÃO-SER

O MÉTODO DA VELHA PARTEIRA

(*Teeteto*, 150b-151c,
in *Diálogos*, Un. Fed. Pará, p. 13-14)

Sócrates — A minha arte obstétrica tem atribuições iguais às das parteiras, com a diferença de eu não partejar mulher, porém homens, e de acompanhar as almas, não os corpos, em seu trabalho de parto. Porém a grande superioridade da minha arte consiste na faculdade de conhecer de pronto se o que a alma dos jovens está na iminência de conceber é alguma quimera e falsidade ou fruto legítimo e verdadeiro. Neste particular, sou igualzinho às parteiras: estéril em matéria de sabedoria, tendo grande fundo de verdade e censura que muitos me assacam, de só interrogar os outros, sem nunca apresentar opinião pessoal sobre nenhum assunto, por carecer, justamente, de sabedoria. E a razão é a seguinte: a divindade me incita a partejar os outros, porém me impede de conceber. Por isso mesmo, não sou sábio, não havendo um só pensamento que eu possa apresentar como tendo sido invenção de minha alma e por ela dado à luz. Porém os que tratam comigo, suposto que alguns, no começo parecem de todo ignorantes, com a continuação de nossa convivência, quantos a divindade favorece progridem admiravelmente, tanto no seu próprio julgamento como no de estranhos. O que é fora de dúvida é que nunca aprenderam nada comigo; neles mesmos é que descobrem as coisas belas que põem no mundo, servindo, nisso tudo, eu e a divindade como parteira. E a prova é o seguinte: muitos desconhecedores desse fato e que tudo atribuem a si próprios, ou por me desprezarem ou por injunções de terceiros, afastam-se de mim cedo demais. O resultado é alguns expelirem antes do tempo, em virtude das más companhias, os germes por mim semeados, e estragarem outros, por falta da alimentação adequada, os que eu ajudara a pôr no mundo, por darem mais importância aos

produtos falsos e enganosos do que aos verdadeiros, com o que acabam por parecerem ignorantes aos seus próprios olhos e aos olhos de estranhos. Foi o que aconteceu com Aristides, filho de Lisímaco, e a outros mais. Quando voltam a implorar instantemente minha companhia, com demonstrações de arrependimento, nalguns casos meu demônio familiar me proíbe reatar relações; noutros o permite, voltando estes, então, a progredir como antes. Neste ponto, os que convivem comigo se parecem com as parturientes: sofrem dores lancinantes e andam dia e noite desorientados, num trabalho muito mais penoso do que o delas. Essas dores é que minha arte sabe despertar ou acalmar. É o que se dá com todos. Todavia, Teeteto, os que não me parecem fecundos, quando eu chego à conclusão de que não necessitam de mim, com a maior boa-vontade assumo o papel de casamenteiro e, graças a Deus, sempre os tenho aproximado de quem lhes possa ser de mais utilidade. Muitos desses já encaminhei para Pródico, e outros mais para varões sábios e inspiradores. Se te expus tudo isso, meu caro Teeteto, com tantas minúcias, foi por suspeitar que algo em tua alma está no ponto de vir à luz, como tu mesmo desconfias. Entrega-te, pois, a mim, como a filho de uma parteira que também é parteiro, e quando eu te formular alguma questão, procura responder a ela do melhor modo possível. E se no exame de alguma coisa que disseres, depois de eu verificar que não se trata de um produto legítimo mas de algum fantasma sem consistência, que logo arrancarei e jogarei fora, não te aborreças como o fazem as mulheres com seu primeiro filho.

O PARRICÍDIO DO “PAI” PARMÊNIDES

(*Sofista*, 237a-237b,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 162-163)

Estrangeiro — A audácia de uma tal afirmação é supor o não-ser como ser; e, na realidade, nada de falso é possível sem esta condição. Era o que, meu jovem, já afirmava o grande Parmênides, tanto em prosa como em verso, a nós que então éramos jovens:

“Jamais obrigará os não-seres a ser;

Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação.”

Dele, pois, já nos vem o testemunho. Entretanto, a própria afirmação o testemunharia mais claramente, por pouco que a submetêssemos à prova. Essa, pois, é que devemos examinar desde logo, se nada tiveres a opor.

Teeteto — Minha opinião será a que tu quiseses. Quanto à discussão, cuida tu mesmo da melhor maneira de conduzi-la e prossegue; pelo caminho escolhido, eu te seguirei.

Estrangeiro — Pois bem, comecemos. Dize-me: atrever-nos-famos a proferir de uma ou outra maneira o que absolutamente não é?

(*Sofista*, 241d-242b,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 168-169)

Estrangeiro — Far-te-ei, pois, um pedido ainda mais veemente.

Teeteto — Qual?

Estrangeiro — De não me tomares por um parricida.

Teeteto — Que queres dizer?

Estrangeiro — Que, para defender-nos, teremos de necessariamente discutir a tese de nosso pai Parmênides e demonstrar, pela força de nossos argumentos, que, em certo sentido, o não-ser é; e que, por sua vez, o ser, de certa forma, não é.

Teeteto — Evidentemente, esse é o ponto que teremos de debater em nossa discussão.

Estrangeiro — Como não haveria de ser evidente mesmo para um cego, como se diz? Enquanto não houvermos feito esta contestação, nem essa demonstração, não poderemos, de forma alguma, falar nem de discursos falsos nem de opiniões falsas, nem de imagens, de cópias, de imitações ou de simulacros, e muito menos de qualquer das artes que deles se ocupam, sem cair, inevitavelmente, em contradições ridículas.

Teeteto — É bem verdade.

Estrangeiro — Essa é a razão por que é chegada a hora de atacar a tese de nosso pai, ou se algum escrúpulo nos impede de fazê-lo, de renunciar absolutamente à questão.

Teeteto — Isso não; creio que nada deve deter-nos.

Estrangeiro — Nesse caso, pela terceira vez quero pedir-te um pequeno favor.

Teeteto — Dize o que é.

Estrangeiro — Declarei há pouco, creio, e de uma maneira expressa, que uma tal contestação sempre ultrapassou as minhas forças e, certamente, ainda ultrapassa.

Teeteto — Sim, declaraste.

Estrangeiro — Temo, depois do que declarei, que me tomes por insensato, vendo-me passar, à vontade, de um a outro extremo. Ora, na verdade, é somente para teu agrado que nos decidimos a contestar a tese, no caso de tal contestação ser possível.

Teeteto — Confia que, pelo menos eu, nunca te observarei se te lançares nessa contestação e nesta demonstração. Se é só o que te preocupa, prossegue sem nada temer.

Estrangeiro — Então prossigamos. Por onde começaremos uma argumentação tão perigosa?

A REVELAÇÃO DO ESTRANGEIRO DE ELÉIA
(*Sofista*, 258a-259b,
in *Platão*, Col. Os Pensadores, p. 191-192)

Estrangeiro — Assim, ao que parece, quando uma parte da natureza do outro e uma parte da natureza do ser se opõem mutuamente, esta oposição não é, se assim podemos dizer, menos ser que o próprio ser; pois não é o contrário do ser o que ela exprime; e sim, simplesmente, algo dele diferente.

Teeteto — É claro.

Estrangeiro — E, então, que nome lhe daríamos?

Teeteto — Claro que o de “não-ser” precisamente; o não-ser que buscávamos a propósito do sofista.

Estrangeiro — Ele não é, pois, como disseste, inferior em ser a nenhum outro. É necessário animarmo-nos a proclamar, desde já, que o não-ser é, a título estável, possuidor de uma natureza que lhe é própria do mesmo modo que o grande era grande e o belo era belo, e o não-grande, não-grande, e o não-belo, não-belo; por essa mesma razão também, o não-ser era e é não-ser, unidade integrante do número que constitui a multidão das formas. Ou a teu ver, Teeteto, teríamos alguma dúvida?

Teeteto — Nenhuma.

Estrangeiro — Sabes, a este respeito, que nosso desafio a Parmênides nos levou bem além dos limites por ele interditados?

Teeteto — Para onde?

Estrangeiro — Levamos nossas pesquisas muito além, estendendo-as a um campo bem mais vasto que aquele que ele nos permitia explorar, e, contra ele, estabelecemos nossas demonstrações.

Teeteto — Como?

Estrangeiro — Se me recordo, ele disse:

“Jamais obrigará os não-seres a ser;

Antes, afasta teu pensamento desse caminho de investigação.”

Teeteto — Sim, foi exatamente o que disse.

Estrangeiro — Ora, não nos contentamos apenas em demonstrar que os não-seres são, mas fizemos ver em que consiste a forma do não-ser. Uma vez demonstrado, com efeito, que há uma natureza do outro, e que ela se divide entre todos os seres em suas relações mútuas, afirmamos, audaciosamente, que cada parte do outro que se opõe ao ser constitui realmente o não-ser.

Teeteto — E a meu ver, Estrangeiro, o que dissemos é a pura verdade.

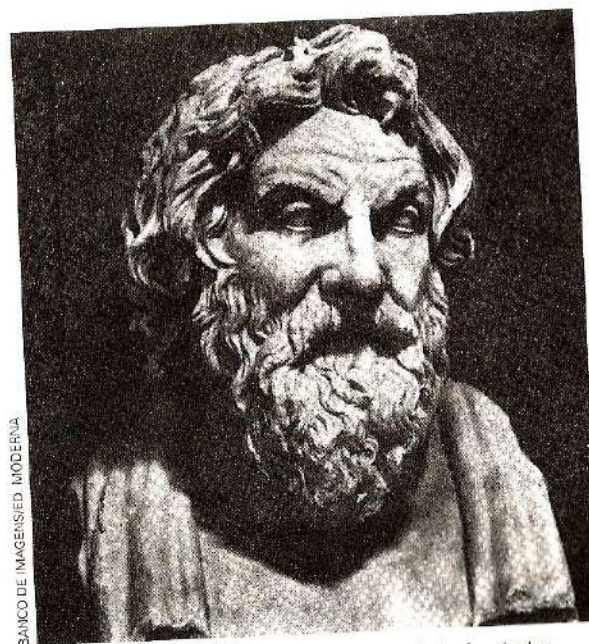
Estrangeiro — Não nos venham, pois, dizer, que é porque denunciemos o não-ser como o contrário do ser, que temos a audácia de afirmar que ele é. Para nós, há muito tempo que demos adeus a não sei que contrário do ser, não nos importando saber se ele é ou não, se é racional ou totalmente irracional. Quanto à definição que há pouco demos do não-ser, que nos convençam de sua falsidade, refutando-a, ou, não lhes sendo possível, que aceitem afirmar o que nós afirmamos. Há uma associação mútua dos seres. O ser e o outro penetram através de todos e se penetram mutuamente. Assim, o outro, participando do ser, é, pelo fato dessa participação, sem, entretanto, ser aquilo de que participa, mas o outro, e por ser outro que não o ser, é, por manifesta necessidade, não-ser. O ser, por sua vez, participando do outro, será pois, outro que não o resto dos gêneros. Sendo outro que não eles todos, não é, pois, nenhum deles tomado à parte, nem a totalidade dos outros, mas somente ele mesmo; de sorte que o ser, incontestavelmente, milhares e milhares de vezes não é, e os outros, seja individualmente, seja em sua totalidade, são sob múltiplas relações, e, sob múltiplas relações, não são.

Alguns discípulos e intérpretes posteriores*

AUTORES ANTIGOS

ANTÍSTENES E DIÓGENES, OS CÍNICOS

Antístenes e Diógenes foram fundadores da escola Cínica, corrente socrática que surgiu em Atenas no século IV a. C. e durou cerca de dez séculos. Figuras legendárias durante toda Antigüidade, celebrizaram-se, sobretudo, pelos seus atos. Detiveram dos ensinamentos de Sócrates a valorização do esforço, do exercício e do trabalho. A seguir recordaremos alguns testemunhos antigos.



Antístenes. Vaticano, Roma. Antístenes foi o fundador da escola Cínica.

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 2, 15-19)

[Antístenes] foi discípulo de Sócrates e aproximou-se tanto deste que exortava a todos para também seguirem o seu mestre. Morando no Pireu (região portuária da Ática), caminhava cada dia 40 estádios (cerca de 8 km) para escutar a Sócrates, do qual apren-

* Recomenda-se que este item seja lido após a leitura (ou releitura) da conclusão deste livro.

deu a firmeza, a dominação dos sofrimentos e reproduziu a serenidade de alma; foi o fundador do Cinismo.

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 2, 20-22)

Que o esforço (*pónos*) é bom, Antístenes demonstrava através do grande Hércules (o Hércules latino) e de Ciro (imperador da Pérsia), como modelo, tomava aquele dos gregos e este último dos bárbaros.

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 11, 1-7)

[Dizia Antístenes] que a virtude (*arete*) se pode adquirir com o estudo; que o nobre é aquele que é virtuoso; que a virtude é suficiente para a felicidade, que nada necessitamos exceto a força (*ischúos*) de Sócrates; (...) que o sábio é autárquico; que todas as coisas privadas são também dos outros; que o sábio não segue as leis estabelecidas, mas sim, aquelas segundo a virtude.

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 38, 15-16)

Certa vez, [Diógenes] estava tomando sol e Alexandre (o imperador) disse-lhe: "Pede-me o que desejares". Diógenes respondeu: "Não me faças sombra".

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 56, 11-13)

Perguntaram a Diógenes por que os homens ajudam aos mendigos e não aos filósofos, e ele respondeu: "Porque os homens acreditam que possam um dia tornar-se aleijados ou cegos, mas filósofos jamais".

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 70, 5-10)

[Diógenes] dizia que o exercício (*ascésis*) pode ser de duas formas, um da alma e outro do corpo; durante o exercício do corpo se concebem na alma imagens para os trabalhos virtuosos, por isso, um exercício é imperfeito sem o outro; o vigor e a força são assim criados tanto na alma como no corpo.

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, livro VI, 79, 1-2)

Dizem alguns que quando morria [Diógenes] pediu que jogassem seu cadáver e o deixassem sem sepultura para que os animais participassem dele.

(Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, II, XVIII, Paris, Garnier, 1934)

Diógenes, o Cínico, também foi escravo. (...) Um habitante de Corinto nomeado Xeníades queria comprá-lo e lhe perguntou que sabia ele fazer: "Eu sei comandar aos homens livres", respondeu Diógenes. Xeníades, admirado por essa resposta, o comprou e o libertou, confiando-lhe, posteriormente, a educação dos seus filhos: "Tomai minhas crianças", lhe diz Xeníades, "e imperai sobre elas".

FÉDON E SIMÃO

Fédon e Simão foram discípulos diretos de Sócrates; embora sendo um escravo e o outro coureiro, tornaram-se filósofos e escreveram diversas obras. Deles restam apenas testemunhos de autores antigos.

(Aulus Gellius, *Noctes Atticae*, II, XVIII)

Fédon de Elis, filósofo da escola socrática, foi muito próximo de seu mestre e de Platão. Foi seu nome que Platão tomou como título de seu divino diálogo sobre a imortalidade da alma. Fédon era escravo, mas tinha uma beleza e uma inteligência dignas de um homem livre. (...) Cébes, a pedido de Sócrates, comprou-o e ensinou-lhe filosofia. Posteriormente, o próprio Fédon tornou-se filósofo célebre. Possuímos dele diálogos sobre Sócrates, escritos em elegante estilo.

(Diógenes Laércio, *Vidas dos filósofos*, II, 122, 12-18; 123, 19-20)

Simão de Atenas foi coureiro. Sempre que Sócrates vinha à sua oficina de trabalho e dialogava sobre algum assunto, Simão, logo depois, tomava nota de tudo quanto pudesse lembrar-se. Por isso seus diálogos são chamados de *coureiros*. São 33 diálogos reunidos em um livro, cujos títulos são os seguintes: *A respeito dos deuses*; *A respeito do*

bem; A respeito do belo [etc. ...] Conta-se que Simão teria sido o primeiro a divulgar, por escrito, as palavras de Sócrates.

ARISTÓTELES

Nasceu em Estagira, cidade grega, em 384 a. C., morou em Atenas, tornando-se freqüentador da Academia de Platão. Certo tempo depois¹¹, combateu de maneira ferrenha o platonismo tanto na instância da metafísica como na da política. Na metafísica contestou a existência separada dos universais, valorizando o ser individual. Na política contestou a viabilidade de uma sociedade comunista, sem família e sem propriedade privada. Teve grande influência na interpretação dominante, durante muitos séculos, a respeito de Sócrates: sustenta que seria o próprio Platão que teria criado a teoria das Idéias.

(Aristóteles, *Metafísica*, livro A, cap. 6, 987b, 1-10; texto grego estabelecido por W. D. Ross, Londres, Oxford University Press, 1958)

Sócrates tratou das questões éticas (*tà ethikà*) e não a respeito da natureza como um todo, procurou porém nas questões éticas o universal (*tò kathólou*), e foi o primeiro que raciocinou a respeito das definições; [Platão] seguiu seus ensinamentos, mas (...) sustentou que o universal existia em outros seres e não nos seres sensíveis; pois considerava impossível que a definição [sendo algo] comum pertencesse a algum dos seres sensíveis, seres sempre em transformação. [Platão] chamou estes seres [não-sensíveis] de Idéias (*idéas*), acrescentando que os seres sensíveis estão separados destas [Idéias], mas é em conformidade a estas que são nomeados todos os seres; pois [segundo Platão] é de acordo com a participação nas idéias que os múltiplos seres semelhantes recebem, de maneira equívoca, um mesmo nome.

¹¹ Existem controvérsias a respeito de quanto tempo teria permanecido fiel a Platão. Uma tradição, que durante séculos prevaleceu, sustenta que teria permanecido na Academia até a morte de Platão. Outra tradição, também originada na Antigüidade, mas que só recentemente começou a ser valorizada, sustenta que o rompimento teria ocorrido bem antes da morte do mestre.

(Aristóteles, *Política*, II, cap. 2, 1261a, 9-22; texto grego da edição do Instituto de Estudios Políticos, Madri, 1951)

A teoria de serem comuns as mulheres entre todos [os cidadãos] apresenta muitas dificuldades. A causa pela qual, segundo Sócrates, este modo de vida deve ser estabelecido não aparece como uma consequência clara dos seus argumentos. Além disso, para atingir o fim que, segundo ele, deve ser atribuído à cidade, seu plano, tal como resulta do diálogo [*A República*], é inaplicável. (...) Pretendo discutir a seguinte proposição: "a unidade mais perfeita possível é para toda cidade o melhor dos bens". Esta proposição Sócrates toma como base. No entanto, é evidente que o processo de unificação, sendo levado muito adiante, não existirá mais cidade. Pois a cidade é por natureza uma pluralidade, e sua unificação, sendo desenvolvida excessivamente, a cidade tornar-se-á uma família e a família um indivíduo. (...) Consequentemente, mesmo supondo que fôssemos capazes de realizar esta unificação, devemos evitá-la, pois isto seria conduzir a cidade à ruína.

AUTORES MODERNOS

DESCARTES (1596-1650)

Considerado por muitos historiadores da Filosofia como o fundador do pensamento moderno, Descartes muito refletiu sobre Sócrates e, particularmente, sobre a dúvida socrática, pensando esta como ponto de partida para todo verdadeiro saber.

(*Regras para a direção do espírito*, XII, Paris, Vrin, 1970, p. 85)

(...) se Sócrates diz que duvida de tudo, segue-se necessariamente que compreende ao menos que duvida; da mesma maneira, sabe que pode existir alguma coisa verdadeira ou falsa, etc., pois estas consequências estão ligadas necessariamente à natureza da dúvida.

(*Regras para a direção do espírito*, XIII, p. 99)

(...) não consideramos somente as perguntas que são feitas por outros entre as questões; mas a ignorância ou muito mais a dúvida de Sócrates foi também uma questão, quando este, a examinando pela primeira vez, colocou-se a procurar se era verdadeiro que duvidava de tudo e considerou que sim.

Filósofo que retomou e desenvolveu na modernidade as noções antigas de razão negativa e de dialética, percorrendo os caminhos do Não-Ser e de um lógos contraditório. Por isso mesmo, o pensamento de Hegel, em certo sentido, é um permanente diálogo com as reflexões de Sócrates e com o seu contraditório caminho, método e destino.

(*Lições sobre a história da Filosofia*, texto alemão in Werke, vol. XVIII, H. Glockner, 1965, p. 54-55)

“Ele [Sócrates] se ergue diante de nós (e viveu entre seus concidadãos) como uma daquelas grandiosas naturezas plásticas constituídas (...) como uma perfeita obra de arte clássica, a qual se elevou por si mesma até aquela altura. Tais obras não são feitas, senão que vão formando-se por si mesmas até que sejam o que são; elas se transformam naquilo que quiseram ser e a isso permanecem fiéis. Em uma verdadeira obra de arte, o seu aspecto mais admirável é o irromper de uma idéia qualquer que representa um caráter de tal maneira que cada um dos seus traços é determinado através dessa idéia; e isso precisamente é o que faz com que uma obra de arte seja, por um lado, viva e, por outro lado, bela — pois a suprema beleza é o mais completo desenvolvimento de todos os aspectos da individualidade segundo um princípio interno. Tais obras de arte são também os grandes homens de cada época. (...) Assim também Sócrates, por meio da sua arte e força de vontade autoconsciente, soube desenvolver-se como um caráter determinado e transformar essa construção na missão da sua vida. (...) Graças a esse seu princípio teve essa grandeza, influenciando a religião, a ciência e o direito (...)”

(*Lições sobre a história da Filosofia*, vol. XVIII, p. 100)

Os contemporâneos de Sócrates que se apresentaram como seus inimigos e acusadores diante do povo de Atenas viam a Sócrates como o homem que implantava na consciência o Não-Ser-absoluto (*Nichtabsolutsein*) do Ser-Vigente-em-e-para-si (*Anundfürstchgeltenden*).¹²

¹² Isto é, para os acusadores, Sócrates representava a *negação absoluta* de toda a ordem vigente. Observe-se que essas palavras formadas pela combinação de várias outras é uma peculiaridade da língua alemã; é particularmente bem explorada pela filosofia hegeliana.

Os atenienses posteriormente se arrependeram da condenação de Sócrates e castigaram os seus acusadores, uns com a morte, outros com o exílio. (...) Esse foi o último ato desse drama. Por um lado, os atenienses reconheceram com seu arrependimento a grandeza individual daquele homem, por outro lado (e isto é o mais significativo) reconheceram também que esse princípio existente em Sócrates (...) já residia no seu próprio espírito e que já neles próprios residia aquela discórdia.

(*Lições sobre a história da Filosofia*, vol. XVIII, p. 120)

Sócrates é o herói que, com consciência, o supremo princípio do espírito reconheceu e manifestou.

SÖREN KIERKEGAARD (1813-1855)

Adversário da filosofia da história de Hegel, em certos aspectos considerado precursor do existencialismo, muito escreveu sobre a experiência subjetiva e moral de Sócrates.

(*O desespero humano*, Porto, Tavares Martins, 1961, p. 157-158)

Sócrates! Sócrates! Sócrates! Tríplice apelo que bem poderia elevar até dez, se fosse de algum socorro. O mundo teria necessidade, segundo se supõe, duma república, supõe-se haver necessidade duma nova ordem social, duma nova religião; mas quem julgará que é dum Sócrates que precisa este mundo perturbado por tanta ciência! Naturalmente, se alguém, se, sobretudo, vários o pensassem, sentir-se-ia menos a sua necessidade. O que mais falta quando nos extraviamos, é sempre aquilo em que não pensamos — evidentemente, porque pensá-lo seria encontrarmos-nos.

Seria pois necessária à nossa época, e é talvez a sua única necessidade, uma tal correção de ética e de ironia — porque se verifica ser a última das suas preocupações; em vez de ultrapassar Sócrates, já teríamos grande proveito em regressar ao seu *distinguo* entre compreender e compreender... e a regressar a ele, não como a uma absolvição final, brotando para nossa salvação da nossa pior miséria — porque cessa en-

tão a diferença entre as duas maneiras de compreender — mas como a um ponto de vista moral penetrando a nossa vida quotidiana.

AUGUSTE COMTE (1798-1857)

Filósofo conservador, criador da Sociologia e fundador do positivismo, Comte considerava Sócrates e Platão como perniciosas influências no desenvolvimento “positivo” da humanidade.

(*Sistema de política positiva*, 5. ed., III, Paris, La Société Positiviste, 1929, p. 342-343)

Consideramos que a sentença cívica (isto é, a pena que a cidade lhe impôs) finalmente consolidou a influência revolucionária de Sócrates, cuja velhice teria pacificamente terminado se os magistrados tivessem sido mais sábios. Apesar do seu bom senso e de sua probidade, este estimável discursador participa certamente das diversas aberrações próprias à elaboração viciosa cuja instituição é, sobretudo, devida a seu estreito gênio, que rejeitava cegamente o impulso científico em nome de uma vaga preocupação a respeito da moral. Porém, a reprovação final de uma tal fase deve se concentrar sobre seu brilhante sucessor [Platão], que prolonga até nossos dias sua desastrosa influência intelectual e social, ainda que a transição monoteísta tenha lhe proporcionado uma glorificação provisória.

NIETZSCHE (1844-1900)

Como Comte, ainda que em outro sentido, também Nietzsche considerava Sócrates a origem de influências perniciosas para o desenvolvimento da civilização: teria sido ele um grande negador das “forças da vida” e dos “instintos” principais da cultura grega.

(*O crepúsculo dos ídolos*, “O problema Sócrates”, § 11, in *Obras Completas*, ed. alemã, A. Kröner, Leipzig, 1928)

Tentei explicar o que fascinava em Sócrates; parecia um médico, um salvador. Seria necessário agora demonstrar o erro que fala em sua

crença na “racionalidade a todo custo”? É um erro, da parte dos filósofos e moralistas, acreditar que se sai da decadência lutando contra ela. Livrar-se dela está acima das nossas forças; o que eles escolhem como remédio, como salvação, por sua vez, é nada mais do que uma expressão de decadência; transformam a expressão da decadência, mas não a eliminam. Sócrates foi um equívoco: (...) A crua luz do dia, a racionalidade a todo custo, a vida clara, consciente, prudente, sem instintos, em oposição aos instintos, foi uma doença; e de nenhum modo um retorno à virtude, à saúde, à felicidade... “Deves combater os instintos”, esta é a fórmula da decadência: enquanto a vida está em ascensão, a felicidade e o instinto são coisas iguais.

(*O crepúsculo dos ídolos*, “O problema Sócrates”, § 12)

Sócrates queria morrer; não foi Atenas que lhe deu a taça de veneno, senão que ele próprio a tomou, foi ele próprio que obrigou Atenas a entregar-lhe a taça... “Sócrates não é um médico” — disse a si próprio em voz baixa —; “unicamente a morte é aqui o médico... Sócrates foi durante muito tempo um doente...”

(*O crepúsculo dos ídolos*, “A origem da tragédia”, § 13)

(...) quando foi conduzido ao Areópago, somente uma pena era aplicável: o ostracismo; deveria ter sido desterrado, como algo enigmático, inclassificável, inexplicável, sem que a posteridade tivesse direito de acusar os atenienses de um ato odioso. No entanto, o próprio Sócrates parece que solicitou a pena de morte, e não somente o exílio, com plena consciência do que fazia (...) “Sócrates moribundo” tornou-se o novo ideal, insuspeitado até então, da nobre juventude grega; antes de todos, Platão, o tipo do adolescente helênico, se prostra diante desta imagem com toda a paixão de sua alma sonhadora.

Questões para reflexão

1. Quais os acontecimentos marcantes da vida de Sócrates?
2. Quais as dificuldades existentes para descrever o pensamento de Sócrates?
3. Quais as diferenças e as semelhanças entre o Sócrates descrito por Aristóteles e o descrito por Xenofonte?

Perguntas a respeito do Sócrates de Platão

4. Em que sentido podemos dizer que Sócrates se desinteressou pelos estudos a respeito da Natureza?
5. Em que sentido a teoria das Idéias é uma negação das coisas sensíveis?
6. Em que sentido os corpos sensíveis podem servir para superar as dificuldades da ascensão socrática?
7. Explique o saber de si como momento da ascensão socrática.
8. Explique a objetivação do saber socrático descrita em *A República*.
9. Discuta a maiêutica como método socrático.
10. Em que sentido o Não-Ser se manifesta como parricídio?

TEMAS PARA DISSERTAÇÃO

1. Sócrates: o nome de um enigma?
2. Sócrates e a negatividade dialética.

Bibliografia

AUTORES ANTIGOS

- Aulus Gellius. *Noctes Atticae*. Paris, Garnier, 1934. (Texto latino e trad. francesa.) 3 volumes.
- Diógenes Laércio. *Vitae Philosophorum*. Great Britain, Oxford University Press, 1964. (Texto grego.) 2 volumes.
- Platão. *A República*. Tradução de J. Guinsburg. São Paulo, Difel, 1973. 2 volumes.
- _____. *Diálogos*. Coleção Os Pensadores, Abril Cultural, 1972. (Contém *O banquete*, *Fédon*, *Sofista*, *Político*.)
- _____. *Diálogos*. Tradução de Carlos Alberto Nunes, Universidade Federal do Pará. 1. ed. 1973. 14 volumes. (Contém todos os diálogos de Platão.)
- _____. *Diálogos*. Tradução de Jorge Paleikat. Rio de Janeiro, Edições de Ouro. 5 volumes.
- _____. *Górgias*. Tradução de Jaime Bruna. São Paulo, Difel, 1970.
- _____. *Oeuvres Complètes*. Paris, Les Belles Lettres. (Texto grego e trad. francesa.) 14 tomos.
- Platão, Xenofonte, Aristóteles. *Sócrates*. Coleção Os Pensadores. São Paulo, Abril Cultural, 1972. (Contém *Defesa de Sócrates*¹ de Platão; *Ditos e feitos memoráveis de Sócrates* e *Apologia de Sócrates* de Xenofonte; *As Nuvens* de Aristóteles.)

OUTROS AUTORES

Obras em português

- BRUN, Jean. *Sócrates*. Lisboa, Dom Quixote, 1984.
- CHAUI, Marilena. "Os sofistas e Sócrates: o humano como tema e problema", in *Introdução à História da Filosofia*, volume I, cap. III. São Paulo, Brasiliense, 1994.

¹Também conhecida em português pelo seu título original *Apologia de Sócrates*.

- BAUVAGE, M. *Sócrates e a consciência do homem*. Rio de Janeiro, Agir Editora, 1959.
- STONE, I. F. *O julgamento de Sócrates*. São Paulo, Companhia das Letras, 1993.
- WOLFF, F. *Sócrates, o sorriso da razão*. São Paulo, Brasiliense, 1982.

Obras em outras línguas

- ADORNO, Francesco. *Introduzione a Socrate*. Roma, Laterza, 1984.
- GUTHRIE, W. K. C. *Socrates*. Great Britain, Cambridge University Press, 1971.
- MAGALHÃES-VILHENA, V. de. *Socrate et la légende platonicienne*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- _____. *Le problème de Socrate*. Paris, Presses Universitaires de France, 1952.
- TAYLOR, A. E. *Socrates, the man and his thought*. New York, Doubleday Anchor Books, 1952.

Sobre o autor

Hector Benoit nasceu em 1951, na cidade de Montevidéu (Uruguai). Mestre em Filosofia pela USP com a tese *A procura provisória da universalidade* (1982). Obteve título de doutor em 1990 com a tese *Platão: o saber esotérico da dialética*, defendida também na USP. De 1979 a 1990 foi professor na FFCL-RP — USP; desde 1990 é professor de História da Filosofia Antiga no Departamento de Filosofia da Unicamp. Publicou artigos em diversas revistas especializadas; mais recentemente, lembramos: Platão além do dogmatismo, in *Revista de Filosofia Trans/Form/Ação* (v. 18-1995, Unesp); Metafísica e política na *ousia* aristotélica, in revista *Idéias* (ano 2, nº 2, 1995, Unicamp). Fundador e atual diretor do CPA (Centro de Estudos e Documentação sobre o Pensamento Antigo Clássico, Helenístico e sua Posteridade Histórica), junto ao Instituto de Filosofia e Ciências Humanas, Unicamp). Membro do comitê de redação da revista *Idéias* (Unicamp) e da revista *Crítica Marxista* (Editora Brasiliense).

Sócrates — o nascimento da razão negativa

Condenado à morte pelo seu pensamento, Sócrates, apesar da ausência de uma obra escrita, não foi ao esquecimento. As lembranças dos seus contemporâneos foram suficientes para gerar a lenda maior da história da filosofia e, em muitos sentidos, o seu novo começo (não por acaso, dividimos a história da filosofia grega em *antes* e *depois* dele). Somente na Antigüidade, surgiram quatro importantes vertentes socráticas: os platônicos, os cínicos, os cirenaicos e os megáricos. As duas primeiras subsistiram, como escolas, por cerca de dez séculos. No período medieval, Santo Agostinho e outros cristãos refletiram sobre Sócrates e o compararam a Jesus. Na idade moderna, Descartes, para formular a sua *dúvida metódica*, muito meditou sobre ele. No entanto, se jamais foi esquecido, pela negatividade revolucionária da sua razão, continuou tendo inimigos ferozes. Nietzsche, por exemplo, faz do combate contra Sócrates, em certo sentido, a principal tarefa da sua própria filosofia. Ao contrário, já a tradição de uma racionalidade dialética, renascida na modernidade a partir de Hegel, reencontrou em Sócrates o símbolo do exercício incansável do negativo. Sócrates (e a história das suas interpretações explicita isto), misteriosamente, está assim no centro das polêmicas presentes, por mais de dois milênios, no pensamento ocidental.

ISBN 85-16-01561-0



EDITORA MODERNA



9 788516 015619